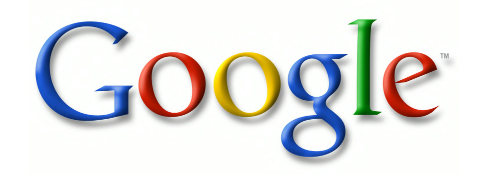
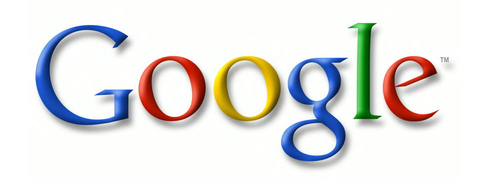
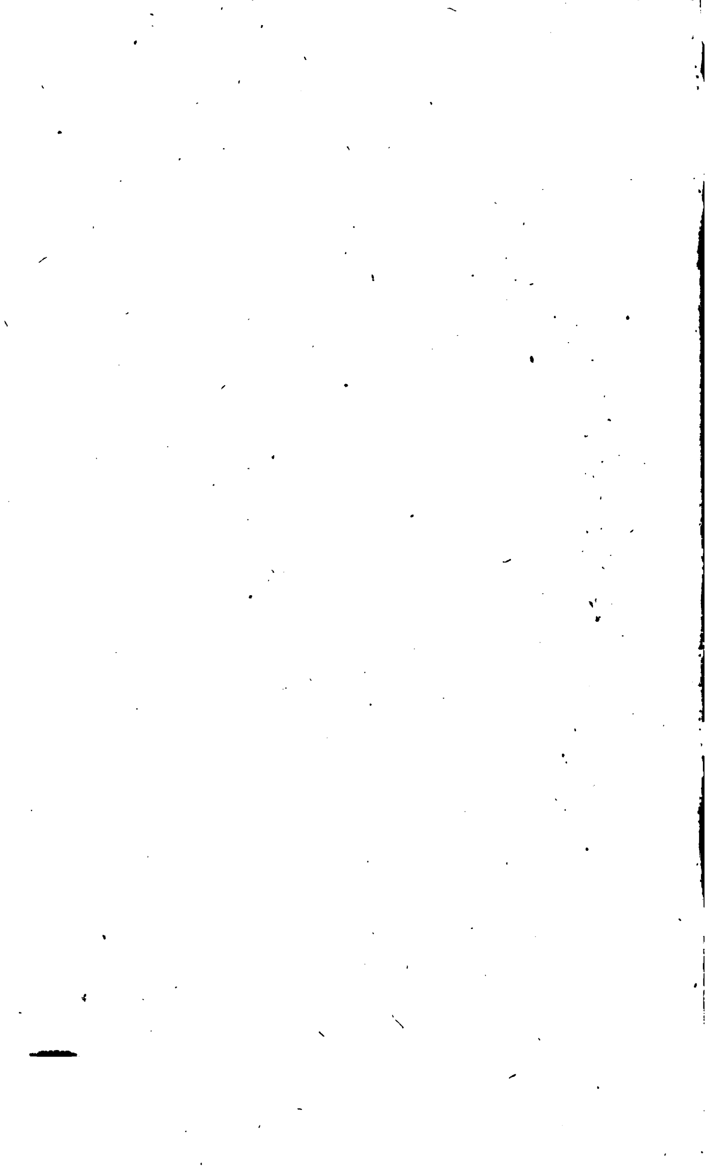


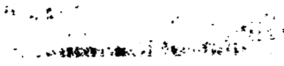



SE TAIRE ET FAIRE





J. B. Soyer




G.WIL.VON
ISAACUS NEWTON
SAM: CLARK

Pierre Desmaizeaux, ed

RECUEIL DE DIVERSES PIECES,

SUR LA PHILOSOPHIE, LA RELIGION NATURELLE, L'HISTOIRE, LES MATHEMATIQUES, &c.

PAR MRS. *LEIBNIZ, CLARKE, NEWTON, & autres Auteurs célèbres.*

SECONDE EDITION;

Revue, corrigée, & augmentée.

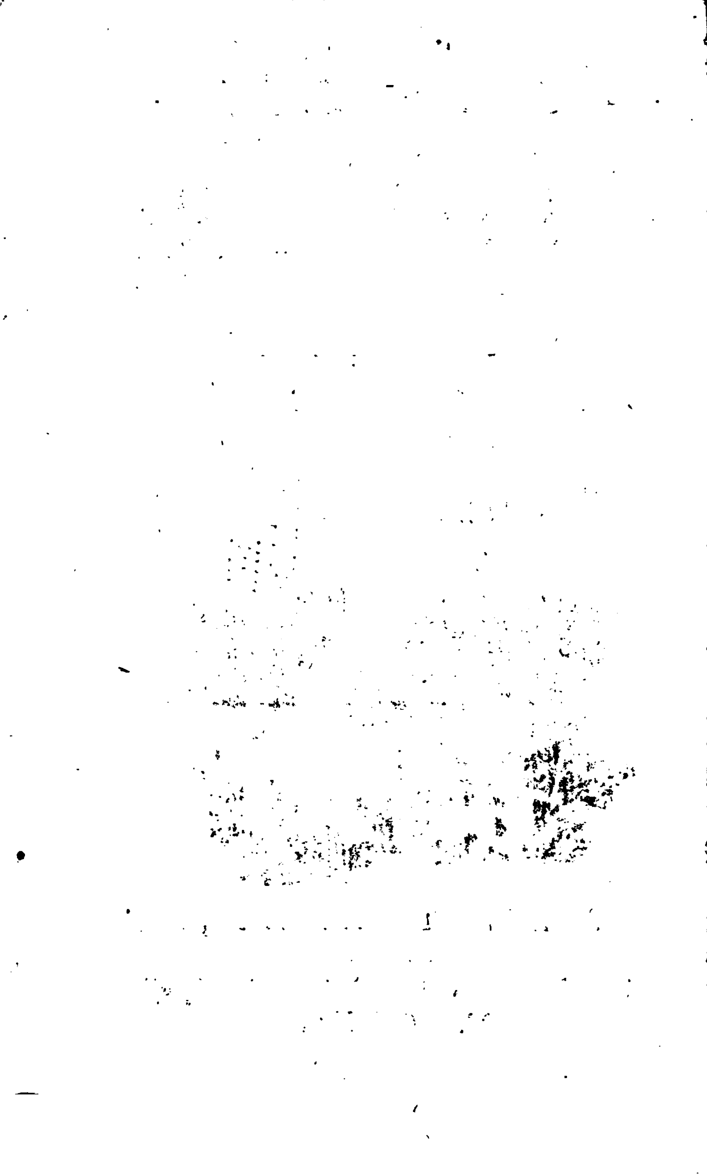
TOME I.



A AMSTERDAM,

Chez *FRANÇOIS CHANGUION.*

M. DCC. XL.



A

MONSIEUR

SLOANE,

BARONET:

PRESIDENT

DE LA

SOCIETE' ROYALE,

&c. &c.



MONSIEUR,

Depuis vingt ans que je suis en Angleterre, vous m'avez honoré

ré de votre Amitié : je vous ſupplie de m'en donner encore une preuve aujourd'hui. Trouvez bon que je vous dédie le Recueil que j'ai fait de pluſieurs Pièces curieuſes, écrites par d'illuſtres perſonnes de vos Amis.

Vous n'aurez pas ſujet, MONSIEUR, de vous repentir de m'avoir accordé cette grace. Je ne ferai point ſouffrir votre Modeſtie par une Epître Dédicatoire, remplie des juſtes Louanges que vous méritez.

Je ne parlerai point de votre Probité, de votre Bonté, de votre Savoir ; ni de toutes les qualités, qui vous ont acquis une eſtime & une approbation générale.

Je tairai même les ſoins que vous

vous vous êtes donnés, pour rasſembler ce que la Nature & l'Art ont de plus rare : Raretez qui, par leur choix & par leur nombre, ſurpaſſent tout ce qu'on a vû juſqu'ici dans ce genre, même chez les plus grands Princes

J'aurois-là cependant, MONSIEUR, un beau Champ, pour m'étendre. Mais pour l'amour de vous, je m'impoſerai ſilence tant ſur votre Mérite que ſur les Merveilles de votre Cabinet; & je me bornerai à rendre publiques les Obligations que je vous ai, & la Reconnoiſſance que j'en conſerverai toute ma vie.

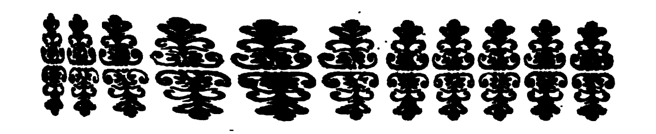
VOILA, MONSIEUR, ce que je pris la liberté de vous témoi-

moigner l'an 1719, lorſque je publiai la premiére Edition de ce Recueil. Depuis ce tems-là vous m'avez donné de nouvelles & plus fortes preuves de votre Bienveillance ; je vous ſupplie donc d'agréer qu'en vous offrant cette ſeconde Edition, je renouvelle ici les aſſûrances de ma Gratitude, & du parfait Dévouement avec lequel je ſerai toujours,

MONSIEUR,

Votre très-humble & très-obéïſſant Serviteur

DES MAIZEAUX.



AVERTISSEMENT

Sur cette seconde Edition.

IL *y a long-tems que cette Edition auroit paru, si quelques incidens qui n'intéressent point le Public, n'en avoient pas retardé l'impression. Il s'étoit glissé plusieurs fautes dans la première, qui venoient principalement du Copiste employé à transcrire les Pièces manuscrites: il y en avoit aussi quelques unes dans les Ecrits de Mr. Newton, qu'il voulut bien m'indiquer. Toutes ces fautes ont été corrigées avec beaucoup de soin dans l'Exemplaire, qu'on a fourni pour cette nouvelle Edition; & celles qu'on a marquées ici dans l'*Errata, *doivent être mises sur le compte de l'Imprimeur. On a un peu changé l'ordre des Pièces de Mr. Leibniz qui sont dans le second Tome: on leur a donné un arrangement plus naturel & plus commode. Du reste, cette Edition n'est pas seulement plus exacte que la première, elle est aussi aug-*

 men-

mentée de plusieurs Ouvrages de Mr. Leibniz, qui mettent ses sentimens dans un plus grand jour, ou qui étoient devenus extrêmement rares.

La premiére Addition est une Réponse aux Objections du Pere de Tourneminé, contre la Dissertation sur l'Origine des François, *qu'on a donnée dans la premiére Edition de ce Recueil. Les Objections de ce Pere ayant été publiées dans les Mémoires de Trevoux du Mois de Janvier* 1716, *Mr. Leibniz envoya sa Réponse à Paris, & souhaita qu'elle parût aussi dans ces Mémoires : cependant on ne l'y a pas insérée, quoiqu'elle soit écrite avec beaucoup de politesse, qualité qui domine dans tous les Ouvrages de Mr. Leibniz.*

La seconde Addition est une Lettre sur la Connexion des Maisons de Brunswick & d'Este. *Mr. Leibniz l'écrivit à l'occasion du Mariage du Duc de Modène avec Charlotte Félicité fille de Jean Frideric, Duc de Brunswick-Lunebourg. Il y fait voir que les Maisons de Brunswick & d'Este, descendues d'une même tige en ligne droite masculine, étoient réunies par ce Mariage, après avoir été séparées depuis près de* 700 *ans. Le savant Mr. Kortholt a inséré cette Lettre dans son* Recueil de diverses Pièces

de

de Mr. Leibniz, imprimé à Hambourg en 1734; & on ne la trouverait point ici si ce Recueil, qui est également curieux & instructif, ne m'étoit tombé plutôt entre les mains.

Cet Ecrit est suivi d'une Dissertation intitulée Histoire de Bileam, *ou* Balaam, *fameux Prophête ou Devin, que Balac Roi des Moabites voulut engager à maudire les Israëlites. Cette Dissertation, qui est fort courte, a été imprimée à Hannovre, mais on n'y a marqué ni le lieu, ni la date de l'impression. Mr. Leibniz fait voir que tout ce que Moïse nous apprend touchant le Dialogue de Balaam avec son Anesse, l'apparition de l'Ange &c. ne doit pas être pris à la lettre, mais être regardé comme une Vision ou un songe; & qu'il n'y a rien dans le texte qui ne souffre cette interprétation. Il semble que Mr. Leibniz a voulu imiter Mr. Von der Hardt, qui nous donna en 1707 une Explication savante & ingénieuse des* Renards de Samson, *la* Machoire d'Ane, *les* Corbeaux d'Elie, *&c.*

On a encore ajouté dans cette nouvelle Edition, le Systême nouveau de la Nature & de la Communication des Substances, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'Ame & le Corps. *C'est là que Mr.*

 Leib-

Leibniz établit son Systême des Unitez réelles & absolument destituées de parties, de l'inextinction des Animaux, de l'Harmonie préétablie &c. On y a joint quatre Eclairciſſemens *ou* Réponſes *aux difficultez que Mr. Bayle, & quelques autres Philoſophes avoient faites contre ce nouveau Systême.*

Enfin, on a ajouté un Traité intitulé Principes de la Nature & de la Grace fondez en raiſon. *Mr. Leibniz le composa pour le Prince Eugène, qui lui avoit demandé un précis de sa Philoſophie. Il en parle dans une Lettre à Mr. Remond écrite de Vienne le* 26 *d'Août* 1714. Je vous envoye, *dit il* (*a*), un petit Diſcours que j'ai fait ici pour Mr. le Prince Eugène de Savoye ſur ma Philoſophie. J'ai eſperé que ce petit Ecrit contribueroit à mieux faire entendre mes méditations, en y joignant ce que j'ai mis dans les Journaux de Leipzig, de Paris, & de Hollande. Dans ceux de Leipzig, je m'accommode aſſez au langage de l'Ecole : dans les autres, je m'accommode davantage au ſtile des Carteſiens ; & dans cette derniére Piéce, je tâche de m'exprimer d'une maniére qui puiſſe

(*a*) Tome II. pag. 144, 145.

puiſſe être entendue de ceux qui ne ſont pas encore trop accoutumez au ſtile des uns & des autres. *Mr. Leibniz y explique avec beaucoup de netteté & de préciſion ſes principes de Phyſique & de Métaphyſique. Il y traite des* Monades *ou Subſtances ſimples & indiviſibles, de leur élévation à l'état d'*Ames *ou* Eſprits, *de la différence qu'il y a entre les Ames des Hommes & celles des Animaux, &c. Il y expoſe auſſi ſon* Grand Principe *d'une* raiſon ſuffiſante, *c'eſt-à-dire*, que rien n'arrive ſans qu'il ſoit poſſible à celui qui connoîtroit aſſez les choſes, de rendre une raiſon qui ſuffiſe pour déterminer pourquoi il en eſt ainſi, & non autrement (*a*): *ce qui conduit naturellement à la derniére raiſon des choſes, ou à un Etre qui porte la raiſon de ſon exiſtence avec ſoi, & qui eſt appellé* DIEU, *&c.*

J'allonge cet Avertiſſement pour répondre à la critique qu'on a faite d'un endroit de la Préface de ce Recueil. Après y avoir remarqué (*b*) *que* " *Mr. Leibniz* avouë ,, *que ſon* Examen des Principes du Pere ,, Malebranche *eſt un* Diſcours exoterique ,, & nullement acroamatique, *c'eſt-à-* ,, *dire*,

(*a*) Ibid. p. 494.
(*b*) Préface, p. LXXII.

„ *dire, qu'à l'exemple des anciens Phi-*
„ *losophes, il y parle populairement, & sans*
„ *découvrir ce qu'il pense dans le fond";* *J'a-*
joute „ *qu'il faudrait peut-être aussi pren-*
„ *dre dans le même sens ce qu'il dit ail-*
„ *leurs parlant de sa* Théodicée, *qu'il a-*
„ voit eu soin de tout diriger à l'édifica-
„ tion". *Je me fondais sur ce que ce vaste Génie se plaisoit à inventer des Systêmes ou des Hypothèses que la fécondité de son imagination lui suggérait, & qu'il soutenoit avec tant d'esprit & de force, qu'on les auroit pris pour ses véritables sentimens, si on n'avoit pas su d'ailleurs ce qu'il pensoit, ou s'il n'eût pas averti lui-même que ce n'étoit qu'un pur badinage. J'avois cru pouvoir hazarder cette conjecture. Cependant des personnes pour qui j'ai beaucoup de considération l'ont desaprouvée; & pour faire voir que je me suis trompé, elles allèguent l'autorité de quelques Savans distingués dans la République des Lettres, qui assûrent que Mr. Leibniz n'a rien avancé dans sa* Théodicée *dont il ne fût bien persuadé* (*a*). *Cela m'a engagé à examiner ce fait de plus près; & voici quel a été le fruit de mes recherches.*

Dans

(*a*) Voyez *Histoire d'un Voyage Littéraire fait en* 1733, *&c.* par Mr. Jordan. p. 150.

Dans la Bibliothèque Ancienne & Moderne *de Mr. le Clerc*, *j'ai trouvé que le célèbre Mr. Pfaff, Professeur en Théologie dans l'Université de Tubingue, publia en* 1720 *quelques Dissertations contre Mr. Bayle, & que dans une de ces Dissertations il* (*a*) assûre que Mr. *Leibniz* étoit dans le sentiment de Mr. Bayle, quoiqu'il voulût paroître l'attaquer dans son Livre intitulé Theodice'e. J'avoue, *ajoute Mr. le Clerc*, que j'en avois jugé de même, & que c'est ce qui m'a empêché de parler du Livre de ce grand Mathématicien, pour ne pas paroître chercher des querelles sur cette matiére, & pour ne pas non plus dissimuler, dans une chose si grave. Aussi Mr. Pfaff dit-il que M. Leibniz lui avoit avoué, dans une Lettre, que son sentiment pouvoit plutôt faire paroître celui de Mr. Bayle tolérable, que de le détruire.

On s'attendoit que Mr. Pfaff publieroit la Lettre où Mr. Leibniz lui avoit fait cet aveu, mais il ne le fit point, ce qui augmenta le desir qu'on avoit de la voir. Enfin, Mr. Pfaff ayant appris d'un de ses Amis que l'on com-

(*a*) *Biblioth. Anc. & Mod.* Tom. XV. p. 179, 180.

commençoit à douter que Mr. Leibniz lui eût écrit une telle Lettre, il fit une réponse à cet Ami où il rapporta les propres termes de la Lettre de Mr. Leibniz. On trouve un Extrait de cette Réponse dans le Journal de Leipzig de l'année 1728. *Voici ce que Mr. Pfaff y dit au sujet de la* Théodicée: *je rapporterai d'abord ses paroles en Original, & j'en donnerai ensuite la Traduction.*

Quod vero (*a*) *litteras* illas *Leibnitianas*, de quibus scribis, attinet, eas hanc ob causam publici nondum feci juris, quod Philosophis illis subtilissimis, qui novum illud philosophandi genus sectantur, in lite illa sua, cui impliciti sunt, nolo esse gravis, meque, qui olim ante motas has controversias *Dissertationes Anti-Bælianas* scripturus eram, pugnæ isti, & acerbæ quidem, immiscere, idque eo minus, quod adhuc antiqua illa animo meo sententia sedet, quam ad Leibnitium perscripsi olim, & quam ille, Vir sane judiciosissimus, pro ea, quam in litteris ad me datis semper testatam fecit, animi sinceritate, prorsus approbavit. Rogaverat abs me Vir illustris, quid de *Theodicæa* sentirem,

(*a*) *Acta Eruditorum Mensis Martii*, A°. 1728. p. 125, & seq.

tirem, methodoque illa, qua *Bælium* refutasset? Scripsi, existimare me, quod animi saltem causa illud Philosophiæ confinxerit Systema, &, quemadmodum *Clericus*, *Bælium* refutaturus, Origenistam simulaverit, ita & ipse novam hanc philosophandi viam inierit ad refutandum *Bælium*, quæ quidem, licet pulverem saltem oculis eorum, qui & altum alias haud videant, injiciat, tamen eo ingeniosior sit, quod, probe perspecta, & sententiam *Bælii* crassiorem sub specie refutationis, potius modo subtiliore, mysterio tamen non illico detegendo firmet, & diversis quoque dissidentium religionum systematis opinionibusque, alias vix defendendis, incrustandis, favorique adeo & Theologorum omnium fere partium, maxime nostratium aucupando, sit applicabilis; præoptare vero me, ut *Bælii* tam periculosa sententia serio, solide, & graviter refutetur. Quid quæso ad hæc respondit *Leibnitius*, quem credideram mihi ob ingenuam responsionem indignaturum? Ita autem ille in litteris *Hannuvera* A. 1716 d. 11. Maji ad me datis (do vero verba viri formalia, licet brevissima, reliqua enim epistolæ, quæ hoc negotium non tangunt, addere non

con-

convenit) *Ita prorſus eſt, Vir ſumme reverende, uti ſcribis de Theodicæa mea. Rem acu tetigiſti. Et miror, neminem hactenus fuiſſe, qui luſum hunc meum ſenſerit. Neque enim Philoſophorum eſt, rem ſerio ſemper agere, qui in fingendis hypotheſibus, uti bene mones, ingenii ſui vires experiuntur. Tu, qui Theologus es, in refutandis erroribus Theologum ages.* Hæc Leibnitius, hæc illa Epiſtolæ verba, quæ noſſe cupiunt viri eruditi, & quæ ipſorum curioſitati haud invideo. Recenſui illa aliquando *Bulfingero* noſtro, qui putabat, jam vero hæc ipſa *Leibnitium* ſeria mente haud ſcripſiſſe; quæ qui cauſari voluerit, is quidem per me ſuo ſenſu abundabit. Ego contrario perſuaſiſſimus ſum, certiſſimusque etiam, varia Religionis noſtræ placita in *Theodicæa Leibnitium* defendiſſe, quæ riſit alias & naſo adunco ſuſpendit: e. g. Dogma de præſentia reali. Norunt mentem Viri aulici & Philoſophi, ipſiusque circa Religionem ſententias, quibus Virum penitius noſſe contigit. Sed de his quidem ſatis jam. Miror ſaltem, tot eſſe, qui hæc principia ſerio & tanto quidem cum conatu defendant.

„ *Pour*

„ *Pour ce qui regarde*, dit Mr. Pfaff à
„ son Ami, *la Lettre de Mr. Leibniz dont*
„ *vous me parlez, je n'ai pas encore jugé*
„ *à propos de la publier, parce que je n'ai*
„ *point voulu faire de la peine à ces Philo-*
„ *sophes subtils qui ont embrassé cette nou-*
„ *velle maniére de philosopher, ni me mê-*
„ *ler dans les violentes disputes où ils se*
„ *sont engagez (a). D'ailleurs, je suis en-*
„ *core dans les mêmes sentimens que je*
„ *marquai autrefois à Mr. Leibniz, & que*
„ *ce judicieux Ecrivain approuva avec cet-*
„ *te candeur & cette sincérité qu'il m'a tou-*
„ *jours témoignée dans ses Lettres. Ce*
„ *grand homme m'avoit demandé mon senti-*
„ *ment sur sa* Théodicée, *& sur la ma-*
„ *niére dont il avoit réfuté Mr. Bayle. Je*
„ *lui répondis qu'il me sembloit que c'étoit*
„ *pour se divertir qu'il avoit imaginé ce*
„ *Systême de Philosophie; & que comme Mr.*
„ *le Clerc, voulant réfuter Mr. Bayle, avoit*
„ *fait le personnage d'un Origeniste, Mr.*
„ *Leibniz avoit pris cette nouvelle maniére*
„ *de philosopher, qui ne fait que jetter de*
„ *la poudre aux yeux de ceux qui n'appro-*
„ *fon-*

(a) Mr. Pfaff parle de quelques Savans qui a-
voient adopté les hypothèses métaphysiques de Mr.
Leibniz, & s'étoient par-là attiré beaucoup d'en-
nemis sur les bras.

„ *fondiſſent rien, mais qui eſt néanmoins*
„ *d'autant plus ingénieuſe, que ſi on la*
„ *comprend bien on verra, & qu'elle con-*
„ *firme ſubtilement l'opinion groſſiére de*
„ *Mr. Bayle ſous l'apparence d'une réfuta-*
„ *tion, ſans qu'on puiſſe découvrir d'abord*
„ *le myſtère; & qu'elle peut auſſi ſervir à*
„ *plâtrer les différens Syſtêmes des Religions*
„ *& des Opinions oppoſées, qui paroiſſent*
„ *d'ailleurs inſoutenables, & à gagner la*
„ *bienveillance des Théologiens de preſque*
„ *tous les partis ſur-tout des nôtres: qu'au*
„ *reſte, je ſouhaitois que quelcun réfutât*
„ *ſérieuſement, ſolidement, & fortement*
„ *une opinion auſſi dangereuſe que celle de*
„ *Mr. Bayle. Quelle réponſe croyez-vous*
„ *que me fit Mr. Leibniz, de qui je crai-*
„ *gnois le reſſentiment, pour lui avoir écrit*
„ *avec tant de franchiſe? Voici les propres*
„ *termes dont il ſe ſervit dans une Lettre*
„ *écrite d'Hannovre le 11 de May 1716.*
„ Ce que vous m'écrivez touchant ma
„ Théodicée eſt très-vrai. Vous avez
„ frapé au but. Et je ſuis ſurpris que
„ perſonne juſqu'à préſent ne ſe ſoit
„ apperçu que j'ai voulu me divertir. Les
„ Philoſophes ne ſont certainement pas
„ toujours obligez d'agir ſérieuſement:
„ en inventant des Hypothèſes, comme
„ vous

„ vous le remarquez fort bien, ils font
„ des épreuves de la force de leur esprit.
„ Pour vous qui êtes Théologien, vous
„ agissez en Théologien lorsque vous
„ réfutez les erreurs de vos adversaires.
„ *Voilà Mr. Leibniz qui s'explique, voi-*
„ *là les propres termes de cette Lettre que*
„ *des personnes doctes souhaitent de sa-*
„ *voir, & que je ne veux pas dérober à*
„ *leur curiosité. Je les dis un jour à notre*
„ *Ami Mr. Bulfinger, & il croyoit que*
„ *Mr. Leibniz n'avoit point écrit cela sé-*
„ *rieusement: si quelqu'un s'avise de contes-*
„ *ter là-dessus, à lui permis. Pour moi, je*
„ *suis très-persuadé, je suis même très-cer-*
„ *tain que Mr. Leibniz a défendu dans sa*
„ Théodicée *plusieurs Dogmes de notre*
„ *Religion, dont en d'autres occasions il ne*
„ *faisoit que se moquer: par exemple, le*
„ *Dogme de la présence réelle. Ceux qui ont*
„ *connu à fond ce personnage, Homme de*
„ *Cour & Philosophe, savent quel étoit*
„ *son tour d'esprit, & ce qu'il pensoit en ma-*
„ *tiére de Religion. Mais en voilà assez sur*
„ *ce sujet. J'admire seulement qu'il y ait tant*
„ *de gens qui défendent ces Principes sérieu-*
„ *sement, & avec de si grands efforts.*

Mes recherches ont été plus heureuses que je n'eusse osé l'esperer: ce que je n'avois a-

vancé que comme une conjecture, je trouve réellement vrai. Mr. Leibniz lui-même avouë à un de ses Amis, avec toute la candeur & la sincerité qu'il lui avoit toujours marquée dans ses Lettres, il lui avouë, dis-je, qu'il a raison de regarder la Théodicée *comme un jeu d'esprit, & qu'il est même surpris que d'autres Savans ne se soient pas encore apperçus de son badinage* (a). *Après un aveu si formel, il n'est plus permis d'ignorer dans quel esprit Mr. Leibniz a composé cet Ouvrage. Révoquer en doute ce qu'il dit à son Ami, lorsque rien ne l'obligeoit à lui déguiser ses sentimens, ne seroit-ce pas détruire toute certitude? Il est vrai que Mr. Bulfinger, qui a si bien expliqué quelques hypothèses de Mr. Leibniz, ayant appris ce qu'il avoit écrit à Mr. Pfaff au sujet de sa* Théodicée, *dit qu'il ne croyoit pas qu'il eût parlé sérieusement. Le savant Mr. Wolff a dit la même chose, après avoir vu dans le Journal de Leipsic la Lettre de Mr. Leibniz que nous venons de rapporter. Mais ces Messieurs*

(a) Mr. le Clerc s'en étoit apperçu, comme nous l'avons vu ci-dessus: mais il y avoit plus de quatre ans que Mr. Leibniz étoit mort, lorsqu'il publia le Journal où il nous apprend cette particularité.

sieurs n'ont-ils pas raison de prendre ce tour-là ? Mr. Wolff y a certainement un interêt particulier. Il a adopté le Systême métaphysique de la Théodicée ; *il l'a défendu avec beaucoup de zèle ; & voilà qu'on vient lui dire que Mr. Leibniz ne regardoit cet Ouvrage que comme une fiction philosophique, un badinage ingénieux. Il faut avouer que cela est desagréable, ou plutôt un peu mortifiant. Aussi Mr. Wolff en a-t-il parlé d'une maniére qui marque qu'il étoit piqué.* Quamobrem, *dit-il* (a), me parum moveat, quod Vir quidam in his Actis asseruerit, Leibnitium fuisse confessum, quemadmodum ipsi videtur, serio, omnia quæ de rebus metaphysicis in Theodicæa tradidit esse lusum ingenii. Sint enim Leibnitio lusus ingenii verba, quæ ab eodem adopto: aut igitur, alium eisdem tribuit, quam ego, sensum ; aut, si eundem tribuit, ludendo dicit verum. Cum ego rationibus meis stare soleam, id me parum anxium tenet, num alter iisdem verbis sensum tribuerit à Veritate abhorentem, aut num ludendo dixerit verum, quod ego rationibus

(a) *Acta Eruditorum* Mensis Decemb. ubi supr. p. 550, 551.

bus meis convictus tanquam verum admitto. Nec invideo aliis, quod alta videant, adeoque in superficie hæreant; sufficit mihi, si profunda videam, atque adeo ad intimas rerum rationes penetrem.

Après tout, il me semble que Mr. Wolff auroit plutôt dû se féliciter que se fâcher de l'aveu que Mr. Leibniz a fait à Mr. Pfaff. Car si Mr. Leibniz a la gloire d'avoir en se jouant imaginé un Systême tout nouveau, mais si bien lié & si fécond, que, quoiqu'opposé à plusieurs sentimens reçus, il a été embrassé & soutenu par d'habiles gens, comme une rare & utile découverte; si Mr. Leibniz, dis-je, a la gloire d'avoir inventé ce Systême, est-il moins glorieux aux Savans qui l'ont adopté, & particuliérement à Mr. Wolff, d'avoir trouvé que le badinage de Mr. Leibniz étoit bien plus sérieux qu'il ne le pensoit lui-même, de s'être attaché à en faire connoître la solidité, & de lui avoir gagné un si grand nombre de suffrages?

A Sainte Marie la Bonne, le 18 d'Avril 1740.

PRE-



PREFACE.

Le Recueil que je donne ici au Public, est divisé en deux Tomes. Dans le premier, on trouvera les *Difficultez* de Mr. LEIBNIZ contre la Philosophie de Mr. le Chevalier NEWTON; avec les *Réponses* de Mr. CLARKE. Mr. LEIBNIZ attaqua la Philosophie de Mr. NEWTON, dans une Lettre qu'il écrivit à S. A. R. MADAME LA PRINCESSE DE GALLES, au mois de Novembre 1715. Il se prévalut d'une expression susceptible de plusieurs sens (*sensorium*,) pour accuser Mr. NEWTON d'attribuer à Dieu un Organe, par lequel il apperçoit les choses. Il prétendit aussi, que Mr. NEWTON ravaloit la Sagesse & la Puissance de l'Etre suprême, en disant qu'il se trouvoit obligé de redresser de tems en tems la Machine du Monde, pour y entretenir de l'ordre, & de la régularité : comme un Horloger a besoin de remonter de tems en

tems ſa Montre, ſans quoi elle ceſſeroit d'agir.

MADAME LA PRINCESSE DE GALLES, accoutumée aux Recherches Philoſophiques les plus abſtraites, & les plus ſublimes, fit voir cette Lettre à Mr. CLARKE, & ſouhaita qu'il y répondît. Son ALTESSE ROYALE jugea bien qu'une Diſpute qui rouloit ſur des matiéres ſi importantes, & qui ſe trouvoit en de ſi bonnes mains, pourroit donner lieu à des éclairciſſemens conſidérables: & pour animer davantage cette eſpèce de Combat Philoſophique, elle voulut qu'il ſe fît, pour ainſi dire, ſous ſes yeux. Elle envoyoit à Mr. LEIBNIZ les Réponſes de Mr. CLARKE, & communiquoit à Mr. CLARKE les nouvelles Difficultez, ou les Inſtances de Mr. LEIBNIZ. Les matiéres ſe multiplioient à meſure que la Diſpute avançoit. Mr. LEIBNIZ en vint à des Objections contre l'*Attraction* mutuelle des Corps: il traita de la nature des *Miracles*; du *Libre*, & du *Volontaire*; de *la Force des Corps* qui ſe meuvent; il s'étendit particuliérement ſur la nature de l'*Eſpace*, du *Tems*, & de la *Durée*. Il rejetta abſolument le *Vuide*, ou l'*Eſpace réel abſolu*: regardant l'*Eſpace*, comme une pure

pure Relation. Ce n'eſt, dit-il, que l'*Ordre* ou l'*Arrangement des Corps* : c'eſt l'*Ordre des Situations*, ou des *Coéxiſtences*, c'eſt-à-dire, *des choſes qui coéxiſtent*; comme le *Tems* eſt l'*Ordre des Succeſſions*, ou *des choſes qui ſe ſuccedent l'une à l'autre*.

Mr. CLARKE répondit à toutes ces Difficultez avec beaucoup de clarté & d'exactitude. Il ſoutint, par exemple, que l'*Eſpace* n'eſt pas une ſimple Relation d'une choſe à une autre, qui réſulte de leur ſituation, ou de l'ordre qu'elles ont entr'elles : mais que c'eſt une *Qualité* ou *Proprieté*, de la même maniére que la *Durée*. L'*Eſpace infini* ou l'*Immenſité*, eſt une proprieté de la Subſtance qui eſt immenſe ; comme la *Durée infinie* ou l'*Eternité*, eſt une proprieté de la Subſtance qui eſt éternelle : ou, pour mieux dire, ce ſont des ſuites de l'Exiſtence d'un Etre infini & éternel (*a*). Cependant, comme les termes de *Qualité* ou de *Proprieté*, ont d'ordinaire un ſens différent de celui dans lequel il les faut prendre ici : Mr. CLARKE a ſouhaité que j'avertiſſe ſes Lecteurs, que

(*a*) Voyez la Remarque de Mr. CLARKE ſur ſa V. *Replique*, §. 36 -- 38. Tom. I. pag. 170. & *ſuiv.*

que " lorſqu'il parle de l'*Eſpace infini* ou „ de l'*Immenſité* , & de la *Durée infinie* „ ou de l'*Eternité* ; & qu'il leur donne, „ par une imperfection inévitable de lan- „ gage, le nom de *Qualitez* ou de *Pro-* „ *prietez* de la Subſtance qui eſt immenſe, „ ou éternelle ; il ne prétend pas prendre „ le terme de *qualité* ou de *proprieté*, dans „ le même ſens que le prennent ordinai- „ rement ceux qui traitent de la Logi- „ que , & de la Métaphyſique , lorſ- „ qu'ils les appliquent à la Matiére : mais „ que par-là, il veut ſeulement dire, que „ l'*Eſpace* & la *Durée* ſont des *Modes* „ *d'exiſtence* dans tous les Etres ; & des „ *Modes infinis* , & des *Conſéquences* de „ l'*exiſtence* de la Subſtance qui eſt réel- „ lement , néceſſairement , & ſubſtan- „ tiellement *toute-préſente* , & *éternelle*. „ Cette *Exiſtence* n'eſt ni une *ſubſtance*, „ ni une *qualité* ou *proprieté* ; mais „ c'eſt l'*Exiſtence d'une ſubſtance* avec „ tous ſes *attributs* , toutes ſes *qualitez*, „ & toutes ſes *proprietez* : & le *Lieu* , & „ la *Durée* , ſont des *Modes* de cette „ exiſtence , de telle nature , qu'on ne „ ſauroit les rejetter ſans rejetter l'Exiſ- „ tence elle-même. Lorſque nous parlons „ de choſes qui ne tombent pas ſous nos

„ ſens ;

„ ſens; il eſt difficile d'en parler ſans ſe ſer-
„ vir d'expreſſions figurées. "

Qu'il me ſoit permis de faire ici une Remarque au ſujet de l'*Exiſtence*, qui ne ſera peut-être pas inutile. On dit que l'Exiſtence eſt une Perfection, c'eſt-à-dire, une réalité; & on la compte parmi les Proprietez ou les Attributs, qui conſtituent l'eſſence ou la nature d'une choſe. Mais quand on parle de l'Exiſtence, ou il s'agit d'une choſe qui exiſte réellement, ou d'une choſe qui n'eſt que poſſible. S'il s'agit d'une choſe qui n'eſt que poſſible, il eſt évident que l'Exiſtence d'une telle choſe n'eſt rien de réel, ni de poſitif: c'eſt un pur être de raiſon, une ſimple poſſibilité d'être quelque part. S'il s'agit de l'Exiſtence d'une choſe qui exiſte en effet, cette Exiſtence peut être conſidérée: ou, comme diſtincte & ſéparée de la choſe qui exiſte; & alors ce n'eſt qu'une idée abſtraite, une chimère qui ne ſubſiſte que dans notre eſprit: ou, comme n'étant pas diſtincte de la choſe qui exiſte; & dans ce cas-là l'Exiſtence eſt la choſe même exiſtante, avec tous ſes attributs, toutes ſes qualitez, & toutes ſes proprietez. Ainſi de quelque maniére que l'on conſidére l'Exiſtence, elle n'eſt

 point

point une perfection, ou une réalité; & elle ne sauroit être mise au nombre des perfections, c'est-à-dire, des qualitez, proprietés, & attributs, qui constituent l'Essence d'une chose, & la rendent parfaite dans son genre. J'ai fait voir ailleurs les conséquences qu'on peut tirer de ce Principe (*a*).

Les Pièces de la Dispute entre Mr. LEIBNIZ & Mr. CLARKE, sont suivies de quatre *Lettres* qu'un jeune Savant de Cambridge écrivit à Mr. CLARKE, au mois de Janvier 1717, sans se faire connoître (*b*). Ces Lettres contiennent des Objections contre ce que Mr. CLARKE avoit dit *sur la Liberté de l'Homme*, dans son Traité de l'*Existence & des Attributs de Dieu*. Mr. CLARKE par ses *Réponses*, qui sont jointes ici à ces Lettres, eut le bonheur de persuader ce Savant. Il lui fit comprendre, que la *Liberté* consiste dans *le pouvoir que l'Homme a de se mouvoir de soi-même*: & comme les actions libres

(*a*) Voyez les *Nouvelles de la République des Lettres*, Juillet 1702, Art. III pag. 40. & *suiv.*

(*b*) On a sû depuis qu'il s'appelloit Mr. BULKELEY. Il mourut au Mois de Septembre 1718, âgé d'environ 24 ans. Il a laissé un Poëme Anglois en XII. Livres, intitulé, *Le dernier Jour*.

bres de l'Homme ſont toujours précédées de la volonté qu'il a de les faire; cette volonté, ſelon Mr. Clarke, eſt le premier Acte de la *Faculté motrice*, s'il m'eſt permis de me ſervir de ce terme. La Subſtance active, où réſide cette Faculté, eſt la ſeule véritable cauſe phyſique & immédiate de l'action, ou du mouvement de l'Homme; & conſtituë l'eſſence de ſa Liberté.

La Faculté motrice de Mr. Clarke, nous rappelle l'Opinion de ces anciens Philoſophes, qui ont regardé l'Ame comme un principe de mouvement. Thales *eſt le premier*, dit Plutarque, *qui a dit que l'Ame eſt un Etre toujours en mouvement, ou qui ſe meut par lui-meme:* Pythagore, *que c'eſt un Nombre ſe mouvant ſoi-même; & par le mot de Nombre, il veut dire l'Entendement:* Platon, *que c'eſt une Subſtance intelligente, qui a ſon mouvement d'elle-même, &c.* (*a*). A s'en tenir

(*a*) *Primus* Thales Ψυχὴν *Animam*, *dixit eſſe* φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον, *naturam quæ ſemper, aut à ſeipſa movetur:* Pythagoras, ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα, *numerum qui ſeipſum movet; numerum autem ſumit* ἀντὶ τοῦ νοῦ *pro mente:* Plato, οὐσίαν νοητὴν, ἐξ ἑαυτῆς κινητὴν, *ſubſtantiam mente præditam, à ſeipſa mobilem*. Plutarch. de Placitis Philoſoph. Lib. IV. Cap. 2.

tenir à ces expressions, il semble que le sentiment de ces Philosophes, n'étoit pas fort éloigné de celui de Mr. CLARKE.

Pendant que Mr. CLARKE faisoit imprimer toutes ces Pièces, il parut, en 1717, un Ecrit Anglois, intitulé *Recherches Philosophiques sur la Liberté de l'Homme*. La voix publique attribue cet Ouvrage à une personne, qui joint à beaucoup d'érudition une justesse d'esprit & une pénétration peu communes; & qui ne se distingue pas moins par les qualitez du Cœur, que par celles de l'Esprit. Dans ce petit Ouvrage, il s'attache à prouver que la *Liberté de l'Homme* consiste dans *le pouvoir qu'il a de faire ce qu'il veut, & ce qu'il lui plaît*: c'est-à-dire, d'agir conformément à sa volonté, & à son choix. Mais comme l'Homme est toujours porté à vouloir, ou à choisir une chose plutôt qu'une autre, par des raisons & par des motifs, par des vûes de plaisir ou d'utilité; & que posé les raisons, ou les motifs qu'il a d'agir d'une certaine maniére, il ne peut pas agir, ou du moins, il ne lui arrive jamais d'agir, d'une maniére différente ou opposée: il s'ensuit, qu'il est déterminé dans toutes ses actions; & que par conséquent,

séquent, il est un Agent nécessaire. Ainsi en détruisant la *Liberté d'indifférence*, Mr. COLLINS établit la *Liberté de Spontanéïté*, ou la *Nécessité* des actions humaines.

Mr. CLARKE, qui est dans des sentimens fort opposez, trouva que Mr. COLLINS avoit donné à ses preuves un degré de clarté & de force, capable de faire impression. Cela l'engagea à y répondre par des *Remarques*, où il se propose de faire voir, que suivant Mr COLLINS, l'Homme n'est point un Agent libre, mais un Etre nécessaire & purement passif. Les raisons & les motifs, les vûes de plaisir ou d'utilité, ne sauroient, dit-il, être la cause physique ou efficiente des actions de l'Homme; puisque ce ne sont que des Idées abstraites, ou des perceptions passives. Les Motifs offrent à la Faculté motrice les occasions d'agir: mais ils ne la déterminent point à agir. Ainsi elle peut agir ou n'agir pas, malgré toute sorte de motifs & de raisons: & c'est dans cette indépendance absolue, que consiste la Liberté de l'Homme.

Ajoutons ici en passant une réflexion qui se présente d'elle-même. Depuis long-tems on dispute sur la *Liberté* & sur la *Nécessité* des actions humaines; & cha-

que parti fonde ſon opinion ſur ſa propre expérience, ou ſur ce qui lui arrive lorsqu'il agit. L'un des diſputans dit qu'il eſt toujours déterminé per des motifs & des raiſons ; & l'autre ſoutient qu'il peut agir ou n'agir pas, indépendemment des raiſons & des motifs. Eſt-ce donc que ces deux hommes ont deux ſortes d'Ames ? Leurs facultez ne ſont-elles pas les mêmes ? Mais ſi elles ſont les mêmes, ne doivent-ils pas avoir le même ſentiment de ce qui les fait agir ? Leur expérience ne doit-elle pas être la même ? D'où vient donc la contrarieté de leurs opinions ? N'eſt-ce point de ce que l'un d'eux ne s'eſt pas aſſez conſulté, & qu'il a formé ſon opinion ſur quelque conſidération étrangere ?

Mr. Collins n'a rien repliqué à Mr. Clarke ; cependant j'ai appris qu'il ne ſe tient point pour battu, mais qu'il a eu de fortes raiſons, qui l'ont empêché d'écrire. Son ſentiment a été repréſenté par ce Théologien, comme une doctrine qui a de fâcheuſes conſéquences, & qu'il n'eſt pas convenable de traiter. Après une telle inſinuation, il n'y avoit plus moyen de combattre à armes égales.

De

De tous les Ouvrages dont je viens de parler, il n'y a que ceux de Mr. LEIBNIZ qui ayent été écrits originairement en François : les autres sont traduits de l'Anglois, mais je n'ai eu aucune part à ces Traductions, qu'on m'a attribuées, je ne sai pourquoi, dans le *Journal des Savans.* (*a*)

Mr. CLARKE ayant fait traduire par un habile homme (*b*) ses Réponses à Mr. *Leibniz*, j'ai crû que cela me dispensoit de les comparer avec l'Original. Une personne d'esprit & de mérite (*c*) a traduit les *Recherches Philosophiques*; & il m'a paru qu'il avoit exprimé le sens de l'Auteur avec beaucoup de netteté & d'exactitude. Il a aussi traduit les *Lettres* du Savant de Cambridge, & les *Réponses* de Mr. CLARKE.

Il ne sera, peut-être, pas inutile de remarquer, que dans les Pièces de la Dispute entre Mr. LEIBNIZ & Mr. CLARKE, les Nombres ou Chiffres des Repliques de Mr. CLARKE, se rapportent aux Nombres ou Chiffres des Ecrits de Mr.

(*a*) Voyez le Mois d'Octobre 1721. pag. 438, 445, 446 & 447. Edition de Hollande.
(*b*) Mr. de la Roche.
(*c*) Mr. de Bons.

Mr. LEIBNIZ, qui les précédent immédiatement. Du reste, on a publié ces Pièces telles qu'elles avoient été composées. Mr. CLARKE y a seulement ajouté les renvois des marges, les Remarques qui sont au bas des pages, & l'Appendice. Mais il est tems de parler des Ouvrages qui composent le second Tome de ce Recueil.

Le second Tome commence par les *Lettres de Mr.* LEIBNIZ *& de Mr. le Chevalier* NEWTON, *sur l'Invention de la* METHODE DES FLUXIONS, *ou du* CALCUL DIFFERENTIEL. Car c'est une même Methode d'Analyse, sous deux noms différens. Mr. NEWTON, & les Mathématiciens d'Angleterre après lui, l'appellent la *Methode des Fluxions:* mais Mr. LEIBNIZ lui a donné le nom de *Calcul différentiel*; en quoi il a été suivi par presque tous les Mathématiciens des Pays étrangers. Mr. le Marquis de L'HÔPITAL en a publié les Elémens, sous le titre d'*Analyse des infiniment petits.* Je n'étalerai pas ici les avantages de ce nouveau Calcul. La jalousie qu'il a excitée entre les deux plus grands Mathématiciens de notre Siècle; leur attention à s'assûrer, chacun en particulier, la gloire de

de l'avoir inventé : cela ſeul en fait mieux connoître le prix, que tout ce qu'on pourroit dire. Je me contenterai de remarquer, que c'eſt à ce même Calcul que nous devons le Traité de Mr. NEWTON des *Principes Mathématiques de la Philoſophie Naturelle :* Ouvrage, qui au jugement de Mr. le Marquis de L'HÔPITAL, ſembloit être la production d'un Gènie ou d'une Intelligence céleſte, plutôt que celle d'un homme. Mr. NEWTON, demandoit-il aux Anglois qui l'alloient voir, *mange-t-il, boit-il, dort-il, comme nous? Je me le repréſente comme un Génie, une Intelligence dégagée de la Matiére.*

Mais quoique cet Ouvrage imprimé en 1687. ſoit presque tout fondé ſur la Methode Analytique des Fluxions, comme l'a reconnu Mr. le Marquis de L'HÔPITAL; Mr. NEWTON ne s'eſt point ſervi de cette Methode pour démontrer ces grands & ſurprenans Théorêmes qu'il y expoſe. Il y employe la Methode Synthetique, à l'exemple des anciens Géomètres. On y trouve pourtant les Principes de la Methode des Fluxions, dans le ſecond Lemme du ſecond Livre; où ces Principes ſont démontrez, mais toujours

jours d'une maniére Synthetique. Mr. NEWTON ajouta à ce Lemme, le Scholie suivant : *In literis quæ mihi cum Geometra peritissimo* G. G. Leibnitio *annis abhinc decem intercedebant, cum significarem me compotem esse Methodi determinandi Maximas & Minimas, ducendi Tangentes, & similia peragendi; quæ in terminis surdis æquè ac in rationalibus procederet, & literis transpositis hanc Sententiam involventibus* [Data æquatione quotcunque fluentes quantitates involvente, Fluxiones invenire, & vice versa] *eandem celarem : rescripsit Vir Clarissimus se quoque in ejusmodi Methodum incidisse, & Methodum suam communicavit à mea vix abludentem præterquam in verborum & notarum formulis. Utriusque fundamentum continetur in hoc Lemmate.*

Par-là, Mr. NEWTON faisoit connoître, que dans les Lettres qu'il avoit écrites à Mr. LEIBNIZ, par l'entremise de Mr. OLDENBOURG, *dix ans auparavant*, c'est-à-dire, le 13. de Juin & le 24. d'Octobre 1676. (a), il lui avoit don-

(a) Voyez ces Lettres dans le III. Volume des *Oeuvres Mathématiques* de Mr. WALLIS, pag. 622. & 634.

donné avis de sa Methode, avant que Mr. LEIBNIZ lui eût parlé de la sienne : ce qu'il n'avoit fait que huit mois après, le 21. de Juin 1677 (*a*). D'ailleurs, comme il paroît par la Lettre de Mr. NEWTON du 24. d'Octobre 1676, qu'il avoit travaillé *cinq ans auparavant* (*b*), c'est-à-dire, en 1671, à un Traité où la Methode des Fluxions & la Methode des Suites étoient jointes ensemble : en renvoyant à cette Lettre, il donnoit à entendre que la Methode des Fluxions lui étoit du moins connue en 1671, six ans avant que Mr. LEIBNIZ eût trouvé la sienne (*c*). De cette maniére, il s'assûroit l'avantage d'avoir inventé le premier cette Methode ; & en appelloit, pour ainsi dire, au jugement de Mr. LEIBNIZ lui-même, à qui ces particularitez étoient très-connues.

Aussi Mr. LEIBNIZ n'y trouva-t-il rien à dire, dans la Lettre qu'il écrivit à Mr. NEWTON en 1693, où il le complimenta sur son Livre des Principes. Il dit

(*a*) Voyez cette Lettre de Mr. LEIBNIZ, *ibid.* pag. 648.

(*b* Ibid. p, 636.

(*c*) Voyez dans ce Recueil les *Remarques de Mr.* NEWTON, &c. Tom. II. p. 88, 89.

dit qu'il paroiſſoit par cet Ouvrage, que Mr. NEWTON avoit une Methode d'Analyſe, qui s'appliquoit avec ſuccès à la profonde Géométrie : *Mirificè ampliaveras*, dit-il, *Geometriam tuis Seriebus*, *ſed edito Principiorum opere*, *oſtendiſti patere tibi quæ Analyſi receptæ non ſubſunt. Conatus ſum ego quoque*, *Notis commodis adhibitis quæ Differentias ſummas exhibent*, *Geometriam illam quam* tranſcendentem *appello*, *Analyſi quodammodo ſubjicere*, *nec res male proceſſit* (*a*). Il s'approprie l'invention du Calcul différentiel, mais ſans préjudice des droits que Mr. NEWTON pouvoit avoir ſur la Methode des Fluxions.

Mr. LEIBNIZ avoit publié dans le Journal de Leipſic de l'année 1684 (*b*), les Elémens du Calcul différentiel, (c'eſt-à-dire, l'Algorithme de ce Calcul, qui en contenoit l'application à l'Addition & à la Souſtraction, à la Multiplication & à la Diviſion, aux Puiſſances & aux Racines) ſous ce titre : *Nova Methodus pro Maximis & Minimis*, *itemque tangentibus*,

(*a*) Voyez l'*Appendix des Remarques de Mr.* NEWTON, &c. ibid. p. 108, 109.
(*b*) Pag. 467. & *ſuiv.*

bus, quæ nec fractas nec irrationales quantitates moratur, & singulare pro illis Calculi genus, per G. G. L. Les Freres BERNOULLI, ces célèbres Mathématiciens, ayant ensuite vu l'usage que Mr. LEIBNIZ faisoit de cette Methode, pour la résolution des Problêmes les plus difficiles, s'attacherent à en pénétrer le secret; & par l'encouragement de Mr. LEIBNIZ lui-même, ils en vinrent enfin à bout (*a*); de sorte que ce nouveau Calcul faisoit déja beaucoup de bruit en 1695.

Dans ce tems-là, Mr. WALLIS, qui avoit publié dans le second Tome de ses Oeuvres Mathématiques, des Extraits des Lettres de Mr. NEWTON du 13. de Juin & du 24. d'Octobre 1676, lui écrivit qu'il avoit eu avis de Hollande que sa *Methode des Fluxions* y étoit reçue (*b*) avec applaudissement sous le nom

(*a*) Mr. LEIBNIZ nous a appris comment ces Messieurs y étoient parvenus, dans un Mémoire inséré dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, Novembre 1706. p. 521. & dans les *Mémoires de Trevoux*, Mars 1707. p. 540. Voyez aussi Mars 1708. p. 491 de ces mêmes *Mémoires*.

(*b*) Voyez l'*Appendix des Remarques de Mr.* NEWTON, Tom. II. p. 111, 112.

nom de *Calcul différentiel de Mr.* LEIBNIZ, & l'exhorta à faire imprimer ces deux Lettres toutes entières. Il lui représenta, que c'étoit trop négliger sa Gloire, & celle de la Nation Angloise, que d'ensévelir dans son Cabinet des Pièces d'un si grand prix; & d'attendre que d'autres se saisissent d'un bien, qui lui étoit si légitimement dû. Il ajouta que dès qu'il avoit reçu cet avis, il avoit tâché de lui rendre justice, par une Addition faite à la Préface du premier Tome de ses Oeuvres Mathématiques. Voici cette Addition. *In secundo Volumine . . . . habetur* Newtoni *Methodus de* Fluxionibus (*ut ille loquitur*), *consimilis naturæ cum* Leibnitii (*ut hic loquitur*) Calculo differentiali; *quod qui utramque Methodum contulerit, satis animadvertat, ut ut sub loquendi formulis diversis) quam ego descripsi* Algebræ Cap. 91. &c. *præsertim* Cap. 95.) *ex binis* Newtoni *literis* (*aut earum alteris*,) Junii 13. & Octob. 24 1676, *ad* Oldenburgium *datis, cum* Leibnitio *communicandis*, (*iisdem fere verbis, saltem leviter mutatis, quæ in illis literis habentur;*) *ubi Methodum hanc Leibnitio exponit, tum ante decem annos, nedum plures, ab ipso excogitatam. Quod mo-*

neo

neo ne quis causetur, *de hoc* Calculo differentiali *nihil à nobis dictum esse*.

Les Journalistes de Leipsic donnérent un Extrait des deux premiers Tomes des Oeuvres de Mr. WALLIS dans leur Journal de Juin 1696 (*a*), & insinuérent qu'il traitoit assez cavaliérement les Mathématiciens étrangers; mais ils ne relevérent point ce qu'il avoit dit, que *Mr.* NEWTON *avoit expliqué à Mr.* LEIBNIZ *en* 1676, *la Methode des Fluxions*, *qu'il avoit inventée dix ans auparavant*, *ou même plutôt*; c'est-à-dire, en 1665, ou 1666. Ils firent seulement connoître que Mr. WALLIS auroit dû s'étendre davantage sur *le Calcul différentiel*, & remarquer que *Mr.* LEIBNIZ *avoit ce Calcul depuis plus de vingt ans*; c'est-à-dire, dès l'année 1676, ou 1677, lorsque Mr. NEWTON & lui, étoient en commerce de Lettres, par l'entremise de Mr. OLDENBOURG: & que c'étoit un fait reconnu de Mr. NEWTON lui-même. *Cæterum ipse Newtonus non minus candore quam præclaris in rem Mathematicam meritis insignis*, *publicè & privatim agnovit*, *Leibnitium tum cum* (*interveniente celeberri-*

(*a*) Pag. 249. & *suiv.*

berrimo Viro Henrico Oldenburgio Bremensi, Societatis Regiæ Anglicanæ tunc Secretario) inter ipsos (ejusdem jam tum Societatis socios) commercium intercederet, id est jam ferè ante annos viginti & amplius, Calculum suum differentialem seriesque infinitas & pro iis quoque Methodos generales habuisse; quod Wallisius, in Præfatione Operum factæ inter eos communicationis mentionem faciens, præteriit, quoniam de eo fortasse non satis ipsi constabat (*a*). Ils disent ensuite, que Mr. WALLIS auroit, sans doute, rendu plus de justice aux Mathématiciens d'Allemagne, s'il les avoit mieux connus, &c.

Mr. WALLIS n'eut pas plutôt vu cet Article du Journal de Leipsic, qu'il écrivit à Mr. LEIBNIZ (*b*), pour l'assûrer que s'il n'avoit pas parlé plus au long de son Calcul différentiel, c'étoit en effet, parce qu'il lui avoit été inconnu jusqu'alors; & qu'il n'en savoit pas même le nom, lorsqu'un de ses Amis lui

(*a*) Voyez l'*Appendix des Remarques de Mr.* NEWTON, p. 113, 114.

(*b*) Le 1. de Décembre 1696. Voyez le III. Tome des *Oeuvres Mathématiques* de Mr. WALLIS, p. 653, 654.

lui écrivit de Hollande, que ce Calcul y faisoit du bruit; & que c'étoit à peu près la même chose, que la Methode des Fluxions de Mr. NEWTON; ce qui lui avoit donné lieu d'en dire un mot dans sa Préface. Mr. LEIBNIZ lui fit une Réponse fort obligeante (a), & l'assûra qu'il étoit très-content de lui. *De te autem queri*, dit-il, *nunquam mihi in mentem venit; quem facile apparet nostra in Actis Lipsiensibus prodita, non satis vidisse.* Mr. WALLIS lui écrivit (b) une Lettre de remerciment, qu'il finit en disant, que quoique la Methode des Fluxions & celle des Différences, lui paroissent être la même chose, cela ne doit rien diminuer de la gloire qui est due à ceux qui en sont les Inventeurs. *Et ni fallor, (sic saltem mihi muntiatum est)* Newtoni doctrina Fluxionum, *res eadem (vel quam simillima) quæ vobis dicitur* Calculus differentialis: *Quod tamen neutri præjudicio esse debet.* Mr. LEIBNIZ n'en disconvint pas dans sa Réponse (c). *Methodum* Fluxionum *profundissimi Newtoni*, dit-il, *cognatam*

(a) Le 29. de Mars 1697. *Ibid.* p. 673.
(b) Le 6 Avril. *Ibid.* p. 675.
(c) Le 28. de Mai. *Ibid.* p. 678.

tam esse Methodo meæ Differentiali, *non tantùm animadverti postquam opus ejus & tuum prodiit; sed etiam professus sum in Actis Eruditorum, & alias quoque monui. Id enim candori meo convenire judicavi, non minus quam ipsius merito. Itaque communi nomine designare soleo*, Analyseos Infinitesimalis; *quæ latius quam Methodus* Tetragonistica *patet. Interim quemadmodum &* Viætea & Cartesiana *Methodus* Analyseos speciosæ *nomine venit; discrimina tamen nonnulla supersunt: ita fortasse &* Newtoniana & Mea *differunt in nonnullis*. Il marque après cela les réflexions, qui l'avoient conduit par degrès à l'Invention de sa Methode; mais il ne dit pas en quoi elle différoit de celle de Mr. NEWTON. C'est pourtant ce que Mr. WALLIS souhaitoit fort de savoir, comme cela paroît par une Lettre qu'il écrivit peu de tems après à Mr. LEIBNIZ (a). *Optaverim*, dit-il, *ut tibi vacet tuum* Calculum Differentialem, & Newtono *suam* Fluxionum Methodum, *justo ordine exponere; ut quid sit utrique Commune, & quid intersit Discriminis, & utramque distinctius intelligamus*. Mr. LEIBNIZ fit réponse à Mr. WALLIS; & ces Mes-

(a) Le 30. de Juillet. *Ibid.* p. 681.

Meſſieurs s'écrivirent encore pluſieurs Lettres : mais ſans toucher à cet Article. Mr. WALLIS publia toutes ces Lettres en 1699, dans le troiſiéme Tome de ſes Oeuvres Mathématiques. Il y donna auſſi, du conſentement de Mr. NEWTON & de Mr. LEIBNIZ, les Lettres qu'ils s'étoient écrites, par le moyen de Mr. OLDENBOURG ; & entr'autres celles que j'ai citées.

Quoique Mr. WALLIS eût fait connoître, que Mr. NEWTON avoit inventé ſa Methode en 1665, ou 1666 ; il ne voulut pas déterminer l'époque de celle de Mr. LEIBNIZ, ni rechercher lequel des deux étoit le premier Inventeur. Mr. FATIO fut plus hardi. Dans ſon Traité *de la Ligne de la plus courte deſcente*, &c. publié à Londres en 1699. il déclara ſans détour, qu'il regardoit Mr. NEWTON comme le *premieur Inventeur* ; & inſinua même que Mr. LEIBNIZ, qu'il appelle *ſecond Inventeur*, avoit profité des lumiéres de Mr. NEWTON. *Newtonum primum*, dit-il (*a*), *ac pluribus annis vetuſtiſ-ſimum*

(*a*) *Lineæ breviſſimi deſcenſus Inveſtigatio Geometrica duplex : cui addita eſt Inveſtigatio Geometrica ſolidi rotundi in quo minima fiat reſiſtentia.* pag. 3.

simum hujus Calculi Inventorem, ipsa verum evidentia coactus, agnosco: à quo utrum quicquam mutuatus sit Leibnitius secundus ejus Inventor, malo eorum quàm meum sit Judicium, quibus visæ fuerint Newtoni Literæ aliique ejusdem Manuscripti Codices.

Mr. LEIBNIZ ne crut pas devoir laisser sans réponse une décision qui faisoit tort à sa gloire. Il repoussa les attaques de Mr. FATIO dans un Mémoire inseré dans le Journal de Leipsic de l'année 1700. Il y soutient qu'il n'a point pris son Calcul de Mr. NEWTON, & en appelle au témoignage de Mr. NEWTON lui-même. *Certè*, dit-il (a), *vir egregius aliquoties locutus amicis meis semper de me benè sentire visus est, neque unquam, quod sciam, querelas jecit: publicè autem ità mecum egit, ut iniquus sim, si querar. Ego verò libenter ejus ingentia merita oblatis occasionibus prædicavi, & ipse scit unus omnium optimè, satisque indicavit publicè, cum sua Mathematica Naturæ Principia publicaret anno* 1687. *nova quædam inventa Geometrica quæ ipsi communia mecum fuere, neutrum luci ab altero acceptæ, sed meditationibus*

(a) G. G. L. *Responsio ad Dn. Nic. Fatii Duillerii Imputationes.* Vid. *Acta Eruditorum.* Maii 1700. p. 203.

bus quemque suis debere, & *à me jam decennio ante exposita fuisse. Certè*, ajoute-t-il, *cum elementa Calculi mea edidi anno* 1684. *ne constabat quidem mihi aliud de inventis ejus in hoc genere, quam quod ipse olim significaverat Literis, posse se tangentes invenire non sublatis irrationalibus; quod Hugenius quoque se posse mihi significavit postea, etsi cæterorum istius calculi adhuc expers. Sed majora multo consecutum Newtonum, viso demum Libro Principiorum ejus satis intellexi. Calculum tamen differentiali tam similem ab eo exerceri, non ante didicimus, quam cum non ita pridem magni Geometræ Johannis Wallisii operum volumina primum & secundum prodiere, Hugeniusque curiositati meæ favens locum inde descriptum ad Newtonum pertinentem mihi mature transmisit.* Mr. LEIBNIZ ne veut pas prononcer sur la question, qui de Mr. NEWTON ou de lui, étoit le *premier*, ou le *second Inventeur* de cette Methode: il se contente d'en assûrer également l'Invention à l'un & à l'autre. *Quam*, dit-il ensuite (a), *ante Dominum Newtonum & me nullus, quod sciam, Geometra habuit; uti ante hunc maximi nominis Geometram, nemo spe-*

(a) Ibid. p. 206.

ſpecimine publice dato ſe habere probavit; ante Dominos Bernoulliòs & me nullus communicavit.

Mr. FATIO n'en demeura pas là. On ſait qu'il envoya ſa Replique aux Journaliſtes de Leipſic, avec une défenſe de ſon Traité de la Courbe de la plus vîte deſcente, contre Mr. JEAN BERNOULLI: mais ces Meſſieurs ſupprimérent ce qui regardoit Mr. LEIBNIZ, & ſe contentérent de remarquer en général, que l'éloignement qu'ils avoient pour les Diſputes des gens de Lettres, leur avoit fait retrancher ce qu'il y avoit de perſonnel dans le Mémoire de Mr. FATIO (*a*). Cela mit fin à cette conteſtation; & il y a apparence qu'on n'auroit pas diſputé davantage ſur cette matiére, ſi un trait des Journaliſtes de Leipſic n'eût pas donné lieu au différend qui s'éleva dans la ſuite, premiérement entre Mr. KEILL & Mr. LEIBNIZ, & enfin entre Mr. LEIBNIZ & Mr. NEWTON lui-même. Voici ce que c'eſt.

Mr. NEWTON publia en 1704. à la fin de ſon Optique, un Traité de la *Quadrature des Courbes*, qu'il avoit composé plu-

(*a*) *Acta Eruditorum.* Martii 1701. p. 134.

plusieurs années auparavant. Comme ce Traité est fondé sur la Methode des Fluxions, Mr. NEWTON l'accompagna d'une Introduction, où il expliqua cette Methode, & ajouta qu'il l'avoit inventée en 1665, & 1666. *Considerando igitur*, dit-il, *quod quantitates æqualibus temporibus crescentes & crescendo genitæ, pro velocitate majori vel minori qua crescunt ac generantur, evadunt mojores vel minores; methodum quærebam determinandi quantitates ex velocitatibus motuum vel incrementorum quibus generantur; & has motuum vel incrementornm velocitates nominando* Fluxiones *& quantitates genitas nominando* Fluentes, *incidi paulatim annis* 1665, *&* 1666. *in Methodum Fluxionum qua hic usus sum in Quadratura Curvarum.*

Les Journalistes de Leipsic parlérent de cet Ouvrage de Mr. NEWTON dans leur Journal du mois de Janvier 1705 (*a*): & ayant pris de là occasion d'expliquer la Methode différentielle de Mr. LEIBNIZ, ils la comparérent avec la Methode des Fluxions de Mr. NEWTON: *Ingeniosissimus deinde Autor*, dirent-ils, *antequam ad Quadraturas Curvarum* (*vel potius figurarum*

(*a*) Pag. 30. *& suiv.*

rum curvilinearum) veniat, præmittit brevem Isagogen. Quæ ut melius intelligatur sciendum est, cum magnitudo aliqua continue crescit, veluti linea (exempli gratia) crescit fluxu puncti, quod eam describit, incrementa illa momentanea appellari differentias, *nempe, inter magnitudinem, quæ antea erat, & quæ per mutationem momentaneam est producta, atque hinc natum esse Calculum* differentialem, *eique reciprocum Summatorium; cujus Elementa ab Inventore Dn. Godefrido Guilielmo Leibnitio in his Actis sunt tradita, variique usus tum ab ipso, tum à Dnn. Fratribus Bernoulliis, tum & Dn. Marchione Hospitalio (cujus nuper extincti immaturam mortem omnes magnopere dolere debent, qui profundioris doctrinæ profectum amant) sunt ostensi. Pro differentiis igitur Leibnitianis Dn. Newtonus adhibet, semperque adhibuit*, Fluxiones, quæ sint quam proxime ut fluentium augmenta æqualibus temporis particulis quam minimis genita; *iisque tum in suis Principiis Naturæ Mathematicis, tum in aliis postea editis eleganter est usus; quemadmodum & Honoratus Fabrius in sua Synopsi Geometrica motuum progressus Cavallerianæ Methodo substituit.* (a)

C'est

(a) Ibid. pp. 34, 35.

C'eſt cette Comparaiſon qui a fait naître la Diſpute dont il s'agit. Car comme il eſt indubitable que le Pere FABRI n'eſt pas l'Inventeur de ſa Methode, mais qu'il l'a priſe de CAVALLIERI, en changeant ſeulement les expreſſions: On a cru que les Journaliſtes de Leipſic avoient voulu faire entendre, que Mr. NEWTON n'étoit pas non plus l'Inventeur de la Methode des Fluxions, mais qu'il l'avoit priſe de Mr. LEIBNIZ.

Mr. KEILL, perſuadé que les Journaliſtes avoient eu ce deſſein, prit le parti de Mr. NEWTON; & dans un Ecrit ſur les Loix des Forces centripetes, *de Legibus virium Centripetarum*, addreſſé au célèbre Mr. HALLEY, & publié dans les Tranſactions Philoſophiques de Septembre & Octobre 1708 (*a*), il ne ſe contenta pas de dire, que Mr. NEWTON avoit le premier inventé la Methode des Fluxions, comme cela paroiſſoit par ſes Lettres, publiées par Mr. WALLIS; mais il déclara poſitivement, que Mr. LEIBNIZ avoit pris de lui cette Methode, la faiſant ſeulement changer de nom, & d'expreſſions. *Hæc omnia ſequuntur*, dit-il, *ex cele-*

(*a*) Pag. 174. & *ſuiv.*

celebratissimâ nunc dierum Fluxionum Arithmeticâ, quam sine dubio Primus Invenit Dominus Newtonus, & cuilibet ejus Epistolas à Wallisio editas legenti, facile constabit. Eadem tamen Arithmetica postea mutatis nomine & notationis modo, à Dn. Leibnitio in Actis Eruditorum edita est.

Mr. NEWTON, qui n'avoit point vu l'Extrait que les Journalistes de Leipsic avoient donné de son Livre des Quadratures, fut fâché qu'on eût imprimé cet endroit de l'Ecrit de Mr. KEILL, craignant que cela ne l'engageât dans quelque Dispute : situation très-opposée à son génie, & qu'il a toujours évitée avec un grand soin. Son chagrin redoubla lorsqu'il vit que Mr. LEIBNIZ dans une Lettre écrite le 4. de Mars 1711, à Mr. SLOANE, alors Secrétaire de la Société Royale, demandoit en effet, que Mr. KEILL réparât l'injure qu'il lui avoit faite. Il s'y plaignoit (*a*) de ce " que Mr. KEILL " eût osé renouveller l'accusation de Mr. " FATIO, qu'il avoit si bien réfutée; " &

(*a*) Voyez le *Commercium Epistolicum D.* JOHANNIS COLLINS, & *aliorum de Analysi promota*, &c. p. 109. de la premiére Edition, & pp. 224, 225. de la seconde.

" & qui avoit été desapprouvée par la So-
" cieté Royale". Il ajoutoit, " qu'il a-
" voit même appris, que Mr. NEWTON
" avoit blâmé le zèle mal-entendu que
" dans cette occasion quelques personnes
" avoient fait paroître pour la Nation An-
" gloise, & pour Mr. NEWTON lui-
" même". Il protestoit " que loin de
" s'être approprié le Calcul de Mr. NEW-
" TON, après en avoir seulement changé
" le nom, & les expressions; il avoit ab-
" solument ignoré le nom de *Methode des*
" *Fluxions*, & les expressions dont Mr.
" NEWTON se servoit, jusqu'à ce que
" tout cela eût paru dans les Oeuvres Ma-
" thématiques de Mr. WALLIS. Enfin,
" il prioit la Societé Royale d'obliger
" Mr. KEILL à desavouer publiquement
" le mauvais sens que pouvoient avoir ses
" paroles".

Cette Lettre fut communiquée à la Societé Royale: & Mr. KEILL pour se justifier auprès de Mr. NEWTON, lui fit voir l'Extrait de son Livre *des Quadratures*, dans le Journal de Leipsic. Il supplia en même tems la Societé, de ne pas le condamner sans l'entendre, & de lui permettre d'expliquer & défendre ce qu'il avoit avancé: ce qu'on lui accorda d'au-

tant plus facilement, que Mr. NEWTON & plusieurs autres Membres de la Societé, trouvoient le même sens que lui, dans la Comparaison du Journal de Leipsic. Là-dessus Mr. KEILL écrivit à Mr. SLOANE une Lettre, où il remarqua d'abord (*a*) " que lorsqu'il avoit avancé, que Mr. " LEIBNIZ avoit donné pour sienne " la Methode de Mr. NEWTON, après en " avoir changé le nom, & les expressions; " il n'avoit pas voulu dire, que le nom " que Mr. NEWTON avoit donné à sa " Methode, ou les expressions dont il se " servoit, fussent alors connues à Mr. " LEIBNIZ: mais seulement que Mr. " NEWTON étoit le premier Inventeur " de la Methode des Fluxions, ou du " Calcul Différentiel; & que les Lettres " qu'il avoit écrites à Mr. OLDENBOURG, " & qui avoient été envoyées à Mr. " LEIBNIZ, fournissoient assez de lumié-" res à un esprit aussi pénétrant que Mr. " LEIBNIZ, pour en pouvoir tirer les " Principes de ce Calcul. Mais que n'y " ayant pas trouvé le nom que Mr. NEW-" TON donnoit à sa Methode, & les ex-" pres-

(*a*) Ibid. p. 110. & *suiv.* & p. 226. & *suiv.* de la seconde Edition.

" pressions dont il se servoit ; il étoit na-
" turel qu'il inventât un nouveau Nom,
" & des expressions nouvelles. Mr. KEILL
" ajouta que les Journalistes de Leipsic
" l'avoient obligé de publier ce qu'il a-
" voit dit, en assûrant dans l'Extrait du
" Livre des Quadratures, que Mr. LEIB-
" NIZ avoit inventé la Methode des Dif-
" férences, à laquelle Mr. NEWTON a-
" voit substitué ses Fluxions. Qu'il re-
" connoissoit avec plaisir les grandes obli-
" gations que la République des Lettres
" avoit à Mr. LEIBNIZ, & son profond
" savoir dans les Mathématiques ; mais
" qu'étant si riche de son propre fonds, il
" ne croyoit pas qu'il fût besoin de le re-
" vêtir encore des dépouilles d'autrui.
" *Maxima equidem esse* Leibnitii *in Rem-*
" *publicam Litterariam merita lubens agnos-*
" *co ; nec eum in reconditiore Mathesi scien-*
" *tissimum esse diffitebitur, qui ejus in Actis*
" *Lipsiensibus Scripta perlegerit : cum autem*
" *tantas tamque indubitatas opes de proprio*
" *possideat, certè non video cur spoliis ab a-*
" *liis detractis onerandus sit.* Qu'ainsi a-
" yant vu que les Compatriotes de Mr.
" LEIBNIZ lui donnoient des éloges
" qui ne lui étoient point dus ; il avoit
" jugé que ce ne seroit pas l'effet d'un zè-

" le mal entendu pour la Nation Angloi-
" ſe, s'il tâchoit de conſerver à Mr.
" NEWTON, ce qui lui appartenoit légiti-
" mement.

Il entra enſuite en matiére, & s'attacha à prouver par divers Ecrits de Mr. NEWTON, " qu'il étoit le premier & le véri-
„ table Inventeur de la Methode des Flu-
„ xions, ou du Calcul différentiel : &
„ que les deux Lettres de Mr. NEWTON
„ que Mr. LEIBNIZ avoit reçues par la
„ voye de Mr. OLDENBOURG, conte-
„ noient des traits de cette Methode aſ-
„ ſez marquez, pour lui donner lieu d'y
„ parvenir". Il finit en diſant, " que
„ parmi les grands Services que Mr.
„ LEIBNIZ avoit rendus aux Mathémati-
„ ques, on lui devoit tenir compte d'a-
„ voir publié le premier ce Calcul : &
„ que tous ceux qui aiment cette Scien-
„ ce, lui étoient très-redevables, de n'a-
„ voir pas voulu qu'une Invention ſi rare
„ & ſi utile leur fût plus long-tems cachée.
„ Il ne doute point que ce qu'il vient d'é-
„ crire, ne juſtifie ſon zèle pour ſa Na-
„ tion ; & ne fourniſſe une preuve con-
„ vaincante que ce n'eſt point à la legé-
„ re, ou par Eſprit de calomnie, qu'il a
„ dit

„ dit dans les Transactions Philosophiques,
„ ce qu'il démontre à présent avec tant de
„ clarté & d'évidence. "

Cette Lettre ayant été lue à la Societé Royale (*a*): elle ordonna qu'on en envoyât une Copie à Mr. LEIBNIZ. Mr. LEIBNIZ y trouva de nouveaux sujets de plainte. Dans une seconde Lettre qu'il écrivit à Mr. SLOANE, il représenta (*b*) que Mr. KEILL attaquoit sa candeur & sa bonne foi, encore plus ouvertement, qu'il n'avoit fait: ajoutant, qu'il ne convenoit pas à une personne de son âge & de son expérience, de se commettre avec un nouveau venu, qui ignoroit ce qui s'étoit passé avant son tems, & qui agissoit sans aucune autorité de la part de Mr. NEWTON, qui étoit la partie interessée. *Quæ Dn.* Joannes Keillius *nuper ad te scripsit, candorem meum apertius quam antea oppugnant: quem ut ego hac ætate, post tot documenta vitæ, Apologia defendam, & cum homine docto, sed novo, & parum perito rerum anteactarum cognitore, nec mandatum habente ab eo cujus interest, tanquam pro Tribunali litigem, nemo prudens æquusque probabit.* Il ajouta, que c'étoit en vain

(*a*) Le 24. de Mai 1711.

(*b*) *Commercium Epistolicum*, &c. pagg. 118, 119. & p. 239 & suiv. de la seconde Edition.

vain que Mr. KEILL prétendoit justifier son procédé par l'exemple du Journal de Leipsic, puisqu'on n'y avoit fait tort à personne, mais qu'on avoit rendu à chacun ce qui lui étoit du. *Frustra ad exemplum Actorum Lipsiensium provocat, ut sua dicta excuset; in illis enim circa hanc rem quicquam cuiquam detractum non reperio, sed potius passim suum cuique tributum.* Il dit que " lui & ses amis, avoient marqué „ plusieurs fois qu'ils regardoient Mr. „ NEWTON comme Inventeur de la „ Methode des Fluxions: mais qu'il n'a„ voit pas moins de droit à l'Invention du „ Calcul des Différences, comme l'Illus„ tre Mr. HUYGENS l'avoit reconnu „ publiquement. Que cependant il ne „ s'étoit pas pressé de le donner pour sien; „ & qu'aprés l'avoir inventé, il avoit été „ long-tems sans le publier, afin que per„ sonne ne pût se plaindre qu'il les avoit „ prévenus. „ Enfin, il souhaite que la Societé Royale impose silence à Mr. KEILL; ne doutant point que ce qu'il avoit écrit ne fût desaprouvé de Mr. NEWTON lui-même, qui étoit très-bien instruit de ce qui s'étoit passé autrefois, & au jugement duquel il étoit prêt de se soumettre. *Itaque æquitati vestræ committo,*

an

an non coërcendæ sint vanæ & injustæ vociferationis, quas ipsi Newtono, Viro insigni & gestorum optime conscio, improbari arbitror: ejusque sententiæ suæ libenter daturum Indicia mihi persuadeo.

Mr. KEILL se voyant traiter de nouveau venu, qui ne savoit point ce qui s'étoit passé autrefois; en appella aux Archives de la Societé Royale, & soutint qu'on y trouveroit des preuves convaincantes de ce qu'il avoit avancé. D'ailleurs Mr. NEWTON, toujours prévenu contre la Comparaison des Journalistes de Leipsic, ne trouva pas bon que Mr. LEIBNIZ eût dit, que dans ce Journal, on avoit rendu à chacun ce qui lui étoit du. Ainsi il laissa à la Societé Royale, à prendre le parti qu'elle jugeroit à propos.

La Societé accorda à Mr. KEILL ce qu'il demandoit. Elle nomma un certain nombre de ses Membres, tant Anglois qu'Etrangers, & les chargea de fouiller dans ses Archives, & sur-tout d'examiner les Manuscrits de Mr. COLLINS, qui avoit eu commerce avec les plus célèbres Mathématiciens de son tems, Anglois & Etrangers. Aussi-tôt qu'un de ses Correspondans lui avoit communiqué quelque découverte de sa façon, il en faisoit part aux

aux autres. C'étoit le MERSENNE d'Angleterre. La Societé chargea en même-tems ſes Commiſſaires, de lui remettre les Pièces qui auroient du rapport avec la queſtion dont il s'agiſſoit, & d'y joindre le jugement qu'ils en feroient. Après diverſes recherches, ces Meſſieurs lui préſentérent ces Pièces, avec l'Ecrit ſuivant:

„ Nous avons conſulté les Lettres &
„ les Recueils de Lettres qui ſont dans
„ les Archives de la Societé Royale; &
„ celles qui ſe ſont trouvées parmi les
„ Manuſcrits de Mr. COLLINS, écrites
„ depuis l'année 1669, juſqu'à l'année
„ 1677 incluſivement: nous les avons
„ fait voir à des perſonnes qui connoiſ-
„ ſent l'écriture de Meſſieurs BARROW,
„ COLLINS, OLDENBOURG & LEIBNIZ:
„ nous avons comparé enſemble celles de
„ Mr. GREGORY, & en avons confronté
„ quelques-unes aux Copies que Mr.
„ COLLINS en avoit faites: nous en
„ avons tiré tout ce qui avoit du rapport
„ au ſujet qui nous a été donné à exami-
„ ner, & nous croyons que les Extraits
„ que nous vous en préſentons ici ſont
„ fidelles & autentiques. Or il paroît par
„ ces Lettres & par ces Ecrits:

" I. Que

" I. Que Mr. LEIBNIZ étoit à Lon-
" dres au commencement de l'année 1673,
" & qu'il en partit au mois de Mars ou
" environ, pour aller à Paris, d'où il en-
" tretint commerce de Lettres avec Mr.
" COLLINS, par le moyen de Mr. OL-
" DENBOURG, jusqu'au mois de Septem-
" bre 1676, qu'il s'en retourna à Hanno-
" vre, en repassant par Londres & par
" Amsterdam: & que Mr. COLLINS se
" faisoit un plaisir de communiquer à ceux
" qui se distinguoient dans les Mathéma-
" tiques, ce qu'il recevoit de Mr. NEW-
" TON & de Mr. GREGORY.

" II. Que Mr. LEIBNIZ, à son premier
" voyage de Londres, s'attribuoit l'Inven-
" tion d'une autre *Methode Différentielle*,
" proprement ainsi dite; & quoique Mr.
" PELL lui fît voir que c'étoit la Metho-
" de de MOUTON (*a*), il persista à soutenir
" qu'elle étoit de son Invention, parce
" qu'il

(*a*) Voyez le Livre intitulé: *Observationes Diametrorum Solis & Lunæ apparentium, Meridianorumque aliquot altitudinum Solis & paucarum Fixarum. Cum tabulâ declinationum Solis constructa ad singula Graduum Eclipticæ scrupula prima. Pro cujus, & aliarum tabularum constructione seu perfectione, quædam numerorum proprietates non inutiliter deteguntur*, &c. *Auctore* GABRIELE MOUTON *Lugdunensi, Sacerdote in Ecclesia Collegiata S. Pauli.* Lugd. 1670. in 4.

" qu'il l'avoit trouvée lui-même, sans savoir
" ce que Mouton avoit fait, & qu'il l'avoit
" rendue plus parfaite. Et nous ne trouvons
" pas qu'il soit fait mention qu'il ait eu au-
" cune autre Methode Différentielle que
" celle de Mouton, avant sa Lettre du
" 21. de Juin 1677; c'est-à-dire, un an
" après que la Lettre de Mr. Newton
" du 10. de Décembre 1672, lui eût été
" envoyée à Paris, & plus de quatre ans
" après que Mr. Collins eût commencé
" de communiquer à ses Correspondans
" cette même Lettre, où la Methode des
" Fluxions est décrite d'une maniére assez
" claire, pour une personne intelli-
" gente.

" III. Qu'il paroît par la Lettre de
" Mr. Newton du 13. de Juin 1676,
" qu'il avoit la Methode des Fluxions
" plus de cinq ans avant qu'il écrivît cet-
" te Lettre. Et par son Traité intitulé,
" *Analysis per Æquationes numero Termino-*
" *rum infinitas*, que Mr. Barrow com-
" muniqua à Mr. Collins en 1669, nous
" trouvons qu'il avoit inventé cette Me-
" thode avant ce tems-là.

" IV. Que la *Methode Différentielle* est
" précisément la même chose que la *Me-*
" *thode des Fluxions*; si l'on en excepte
" le

„ le nom, & les expressions. Mr. LEIB-
„ NIZ nomme *Différences* les quantitez
„ que Mr. NEWTON appelle *Momens* ou
„ *Fluxions*; & pour marquer ces Diffé-
„ rences, il employe la lettre *d*, dont Mr.
„ NEWTON ne se sert point. Ainsi nous
„ croyons que la Question se réduit pro-
„ prement à savoir, non pas qui a inven-
„ té l'une ou l'autre de ces deux Metho-
„ des, mais *qui a été le premier Inventeur*
„ *de la Methode* même, qui est unique.
„ Et nous croyons que ceux qui ont re-
„ gardé Mr. LEIBNIZ comme le pre-
„ mier Inventeur, n'avoient que peu ou
„ point de connoissance du Commerce
„ qu'il avoit eu long-tems auparavant a-
„ Mr. COLLINS, & Mr. OLDENBOURG:
„ & qu'ils ne savoient pas non plus, que
„ Mr. NEWTON avoit cette Methode plus
„ de quinze ans avant que Mr. LEIBNIZ
„ la publiât dans le Journal de Leipsic.

„ Toutes ces raisons nous portent à
„ regarder Mr. NEWTON comme le pre-
„ mier Inventeur: & nous croyons que
„ Mr. KEILL n'a fait aucun tort à Mr.
„ LEIBNIZ en soutenant la même cho-
„ se. Du reste, nous soumettons au juge-
„ ment de la Societé, si les Extraits de
„ Lettres, & les autres Ecrits que nous
„ lui

„ lui présentons aujourd'hui, ne mérite-
„ roient pas d'être donnez au Public; en
„ y joignant ce qu'on trouve sur le même
„ sujet dans le troisième Tome des Oeu-
„ vres de Mr. WALLIS."

Ces Pièces ayant été remises à la Société Royale le 24. d'Avril 1712, elle ordonna qu'on les fît imprimer, avec le Rapport ou Jugement de ses Commissaires, & tout ce qu'on trouveroit dans le Journal de Leipsic, qui pourroit servir d'éclaircissement à l'Histoire de cette Dispute. Ce Recueil parut à la fin de Décembre, sous le titre de *Commercium Epistolicum D. Johannis Collins & aliorum de Analysi promota: jussu Societatis Regiæ in lucem editum* (a). Cet Ouvrage ne s'est jamais vendu chez les Libraires. On n'en imprima qu'un petit nombre d'Exemplaires pour faire des presens; & c'est ce qui l'a rendu si rare (b). Mr.

(a) In 4. pagg. 112.

(b) Pour le rendre plus commun, Mr. Newton en fit faire une seconde Edition en 1722 in 8. précédée d'un Avertissement où il donne une idée de sa dispute avec Mr. Leibniz. Cet Avertissement est suivi d'une Traduction Latine de l'Extrait du *Commercium Epistolicum*, qui aprés avoir paru en Anglois dans les *Transactions Philosophiques*, fut ensuite traduit en François, & imprimé à Londres sous ce titre: *Extrait du Livre intitulé:* Commer-

Mr. LEIBNIZ étoit à Vienne, lorsqu'il apprit qu'on avoit publié le *Commercium Epistolicum*. *J'étois à Vienne*, dit-il lui-même dans l'Apostille d'une Lettre à Mr. le Comte de BOTHMER (*a*): *J'appris la publication du Livre: mais assûré qu'il devoit contenir des faussetez malignes, je ne daignai point le faire venir par la poste, mais j'écrivis à Mr.* BERNOULLI, *l'homme de l'Europe, qui a peut-être le mieux réussi dans la connoissance & dans l'usage de ce Calcul, & qui étoit tout-à-fait neutre, de m'en mander son sentiment. Mr.* BERNOULLI *m'écrivit une Lettre datée de Bâle le 7. Juin 1713, où il disoit, qu'il paroissoit vraisemblable, que Mr.* NEWTON *avoit fabriqué son Calcul après avoir vu le mien parce*

mercium Epistolicum Collinii & aliorum de Analysi promota; *publié par ordre de la Societé Royale, à l'occasion de la Dispute élevée entre Mr.* LEIBNIZ *& le Dr.* KEILL, *sur le Droit d'Invention à la* Methode des Fluxions, *par quelques-uns appellée*, Methode Différentielle. In 8. pagg. 38. Cet Extrait a été inséré dans le Tome VII. du *Journal Littéraire* A la fin de cette seconde Edition, Mr. NEWTON fit imprimer le *Jugement d'un Mathématicien*, (Mr. Bernoulli) sur le premier Inventeur des Fluxions ou du Calcul différentiel, avec une Courte Réfutation de ce que cet illustre Mathématicien y avoit avancé.

(*a*) Tome II. de ce Recueil, pagg. 49, 50.

parce qu'il avoit eu plusieurs fois occasion, dans ses Ouvrages, d'employer ce Calcul, sans qu'il en paroisse aucune trace: & même qu'il avoit fait des fautes qui paroissoient incompatibles avec une véritable intelligence de ce Calcul. Un de mes amis, ajoute Mr. LEIBNIZ, *publia cette Lettre avec des Réflexions: & comme j'avois assez d'autres occupations, je ne voulus point entrer davantage là-dedans, d'autant que Mr.* NEWTON *n'avoit point parlé lui-même. Ainsi je crus qu'il suffisoit d'avoir opposé aux criailleries de ses Adherents le jugement d'une personne de la science & de l'impartialité de Mr.* BERNOULLI.

Ces deux petites Pièces (c'est-à-dire la *Lettre* & les *Réflexions*) furent publiées en Allemagne dans une feuille volante, datée le 29 de Juillet 1713. Et ce qu'il y a de singulier, c'est que l'Auteur de la Lettre que Mr. LEIBNIZ attribue ici à Mr. BERNOULLI, y parle de Mr. BERNOULLI en troisième personne, & le cite avec éloge: *quemadmodum*, dit-il, *ab eminente quodam Mathematico dudum notatum est:* ce qui pourroit faire soupçonner qu'elle n'est point de *Mr.* BERNOULLI. Aussi *Mr.* LEIBNIZ supprima-t-il la Citation, lorsqu'il publia cette Lettre en François sous

le

le nom de *Mr.* BERNOULLI, dans les *Nouvelles Littéraires* du 28. de Dècembre 1715. Cependant je viens d'apprendre que *Mr.* BERNOULLI la desavoue.

Quoi qu'il en soit, un Ami de Mr. LEIBNIZ envoya d'Allemagne ces deux Pièces aux Auteurs du Journal Littéraire, avec des *Remarques* de sa façon *sur le Différend entre Mr.* LEIBNIZ *& Mr.* NEWTON. Une Lettre écrite de Londres, & inserée dans le I. Tome de ce Journal, donna lieu à ces Remarques. L'Auteur des Remarques trouve peu exacte la maniére dont on y parle du *Différend entre Mr.* LEIBNIZ *& Mr.* NEWTON; il en releve quelques endroits, & entreprend de donner *un rapport véritable de ce qui s'est passé.* Il soûtient que *lorsque Mr.* NEWTON *a publié son Livre intitulé,* Philosophiæ naturalis Principia Mathematica, *en* 1687, *il n'avoit pas encore connu le véritable Calcul des Différences* (*a*); & prétend qu'il l'a pris de Mr. LEIBNIZ. Mr. KEILL opposa à toutes ces Pièces, un Ecrit intitulé, *Réponse de Mr.* KEILL *M. D. Professeur d'Astronomie Savilien, aux Auteurs des* Remarques sur le Différend entre Mr. de LEIBNIZ & Mr.

(*a*) *Journal Littéraire*, Tom. II. p. 447.

Mr. NEWTON, *publiées dans le Journal Littéraire de la Haye de Novembre & Décembre M. DCC. XIII.* Cette Réponse fut publiée en François à Londres; mais on n'en tira que quelques exemplaires. Elle a été ensuite inserée dans le Tome IV. du Journal Littéraire.

Mr. CHAMBERLAYNE, connu par son attention à faire plaisir aux gens de Lettres, & particuliérement aux Etrangers, fit dans ce tems-là une tentative pour mettre en bonne intelligence Mr. LEIBNIZ & Mr. NEWTON. Mais l'Homme de Lettres n'est pas moins sensible à la gloire, que l'Homme du Monde. C'étoit vouloir accorder deux Rivaux qui se disputoient une même Maîtresse, ou deux Conquérans qui aspiroient au même Empire. Cette considération ne rebuta point Mr. CHAMBERLAYNE. Il crut, sans doute, que plus l'entreprise étoit difficile, plus il y auroit de mérite à l'executer. Il fit connoître son dessein à Mr. LEIBNIZ, qui étoit encore à Vienne. Mr. LEIBNIZ le remercia de son offre obligeante, par une Lettre du 28. d'Avril 1714, (*a*): il l'assû-

(*a*) Voyez le II. Tome de ce Recueil, pag. 120. & *suiv.*

l'assûre, que ce n'est pas lui qui a donné lieu à ce Différend, & se plaint de ce que la Societé Royale & Mr. NEWTON lui-même ont pris contre lui le parti de Mr. KEILL; & que sans le consulter, ils se sont érigez en *Juges*, & l'ont condamné par un *Arrêt* prétendu *de la Societé*; que *Mr.* NEWTON, dit-il, *a fait publier dans le Monde par un Livre imprimé exprès pour me décréditer, & envoyé en Allemagne, en France, & en Italie, comme au nom de la Societé.* Il ajoute, que *d'habiles François, Italiens, & autres desaprouvoient hautement ce procedé, & s'en étonnoient*; & qu'*il espere* que *dans la Societé même*, tout le monde ne l'approuvoit pas. *Pour moi*, continue-t-il, *j'en avois toujours usé le plus honnêtement du monde envers Mr.* NEWTON, *& quoiqu'il se trouve maintenant qu'il y a grand lieu de douter s'il a sû mon Invention avant que de l'avoir eue de moi; j'avois parlé comme si de son chef il avoit eu quelque chose de semblable à ma Methode. Mais abusé par quelques flateurs mal avisez, il s'est laissé porter à m'attaquer d'une maniére très-sensible. Jugez maintenant, Monsieur*, poursuit-il, *de quel côté doit venir principalement; ce qui est nécessaire pour faire cesser cette contestation.*

Mr. CHAMBERLAYNE communiqua cette Lettre à Mr. NEWTON, qui ne trouvant pas bon qu'il se fût mêlé d'une affaire qui ne lui convenoit point, lui répondit en peu de mots, *qu'il n'avoit eu* (a) *aucune part à ce que Mr.* FATIO *avoit écrit contre Mr.* LEIBNIZ: que Mr. LEIBNIZ avoit *attaqué sa réputation* en 1705, en *donnant à entendre*, dans l'Extrait du Livre des Quadratures, qu'il *avoit emprunté* de Mr. LEIBNIZ *la Methode des Fluxions:* que Mr. KEILL *l'avoit* seulement *défendu*; & que cet endroit du Journal de Leipsic, lui avoit été inconnu, *jusqu'à l'arrivée de la première Lettre* de Mr. LEIBNIZ contre Mr. KEILL, où Mr. LEIBNIZ demandoit, en effet, qu'il retractât ce qu'il avoit publié dans l'Introduction du Livre des Quadratures, savoir, qu'il avoit inventé la Methode des Fluxions en 1665 & 1666: & qu'enfin si Mr. CHAMBERLAYNE *pouvoit* lui *marquer quelque chose en quoi il eût fait tort à* Mr. LEIBNIZ, *il tâcheroit de lui donner satisfaction: mais qu'il ne vouloit pas retracter des choses qu'il savoit être véritables:* & qu'*il croyoit* aussi *que les Commissaires de la Societé Royale n'avoient fait aucun tort à* Mr.

(a) Ibid. pp. 126, 127.

Mr. LEIBNIZ, dans l'affaire du *Commercium Epistolicum.*

La Societé Royale ayant sû que Mr. LEIBNIZ se plaignoit de ce qu'elle l'avoit condamné sans l'entendre, quoiqu'elle n'eût pris aucun parti dans cette contestation, & voulant prévenir les disputes qui pouvoient naître là-dessus; déclara le 20. de Mai 1714, qu'elle ne prétendoit point que le Rapport de ses Commissaires passât pour une Décision de la Societé, & ordonna que cette Déclaration fût inserée dans son Journal.

Mr. CHAMBERLAYNE en envoya une Copie à Mr. LEIBNIZ avec la Letrre de Mr. NEWTON, & la Réponse de Mr. KEILL aux Pièces inserées dans le Journal Littéraire. Mr. LEIBNIZ ayant vû la Déclaration de la Societé Royale, témoigna à Mr. CHAMBERLAYNE qu'il étoit satisfait (*a*) de la conduite qu'elle avoit tenue à son égard: mais il trouva trop de secheresse dans la Lettre de Mr. NEWTON, & parut faire peu de cas de l'Ecrit de Mr. KEILL. *Quant à la Lettre peu polie*, dit-il, *dont vous m'avez envoyé la Copie, je la tiens* pro non scripta; *aussi-bien*

(*a*) Ibid. pp. 128, 129.

bien que l'Imprimé François. Je ne suis pas d'humeur de vouloir me mettre en colere contre de telles gens. Puisqu'il semble, ajouta-t-il, *qu'on a encore des Lettres qui me regardent, parmi celles de Mr.* OLDENBOURG *& de Mr.* COLLINS, *qui n'ont pas éte publiées, je souhaiterois que la Societé Royale voulût donner ordre de me les communiquer. Car quand je serai de retour à Hanover, je pourrai publier aussi un* Commercium Epistolicum, *qui pourra servir à l'Histoire Littéraire. Je serai disposé à ne pas publier moins les Lettres qu'on peut alléguer contre moi, qae celles qui me favorisent, & j'en laisserai le jugement au Public.*

Cette Lettre ayant été lue devant la Societé Royale, Mr. NEWTON représenta, que les derniéres paroles, que je viens de transcrire, étoient injurieuses à ses Commissaires; puisqu'elles supposoient qu'ils n'avoient pas fait un choix desinteressé des Pièces que la Societé leur avoit ordonné de recueillir. Il ajoûta, que comme il n'avoit eu aucune part au *Commercium Epistolicum*, mais qu'il avoit laissé les Commissaires dans une parfaite liberté de recueillir & imprimer ce qu'ils jugeroient à propos: il ne croyoit pas qu'il convînt à Mr. LEIBNIZ de publier lui-même un

Com-

Commercium Epistolicum. Et là-dessus il produisit deux Lettres qui lui avoient été écrites, l'une par Mr. LEIBNIZ en 1693, & l'autre par Mr. WALLIS en 1695; & dit que quoique ces Lettres lui fussent très-favorables, il s'étoit abstenu néanmoins de les communiquer aux Commissaires, afin qu'il ne semblât pas vouloir devenir lui-même témoin dans sa propre cause. Ces deux Lettres ayant été examinées, en présence de la Societé, par des personnes de la Societé même, qui connoissoient la main de ceux qui les avoient écrites, furent lues, & déposées dans les Archives de la Societé (*a*). Mr. NEWTON représenta aussi le danger qu'il y auroit à envoyer à Mr. LEIBNIZ les Originaux mêmes des Lettres de Mr. OLDENBOURG & de Mr. COLLINS, qu'il sembloit demander: mais qu'on pourroit lui en fournir des Copies bien attestées. Il dit encore que si Mr. LEIBNIZ avoit des Lettres à produire en sa faveur, & qu'il voulût bien en envoyer les Originaux à quelques-uns de ses amis en Angleterre, pour être présentez à la Societé

(*a*) Ces deux Lettres [dont j'ai parlé ci-dessus, pag. XVI. n. (8.) & pag. XVII. n. (II.)] se trouvent dans l'*Appendix des Remarques de Mr.* NEWTON, Tom. II. pp. 108 & 111.

cieté Royale, & examinez par des personnes qui en connoîtroient l'écriture; on lui renverroit ces Originaux après en avoir tiré des Copies Autentiqnes, & qu'alors ces Lettres pourroient être publiées dans les Transactions Philosophiques, ou en Allemagne, comme Mr. LEIBNIZ le trouveroit à propos.

Les choses en demeurérent-là, jusqu'à ce que Mr. l'Abbé CONTI, Noble Vénitien, vint en Angleterre, en 1715. Il avoit écrit contre Mr. NIGRISOLI, qui tâchoit de réhabiliter l'Hypothèse des Natures plastiques, & qui avoit imaginé je ne sai quelle lumiére seminale, à laquelle il attribuoit la génération des Etres vivans. Ce savant Abbé consulta Mr. LEIBNIZ sur les Opinions de son Adversaire, & Mr. LEIBNIZ lui écrivit une Lettre (*a*), où, par *Apostille*, il le félicite sur son arrivée en Angleterre. *Je suis ravi*, lui dit-il, (*b*) *que vous êtes en Angleterre : il y a dequoi profiter, & il faut avouer qu'il y a là de très-habiles gens; mais ils voudroient passer pour être presque seuls inventeurs, & c'est*

(*a*) On trouvera cette Lettre dans ce Recueil, Tom. II. p. 188.
(*b*) Ibid. p. 2 & *suiv.*

c'est en quoi apparemment ils ne réussiront pas. Il ne paroît point, ajoute-t-il, *que Mr.* NEWTON *ait eu avant moi la Caracteristique & l'Algorithme infinitésimal, suivant ce que Mr.* BERNOULLI *a très-bien jugé: quoiqu'il lui auroit été fort aisé d'y parvenir s'il s'en fût avisé; comme il auroit été fort aisé à Apollonius de parvenir à l'Analyse de Descartes sur les Courbes, s'il s'en étoit avisé. Ceux qui ont écrit contre moi, n'ayant pas fait difficulté d'attaquer ma candeur par des interprétations forcées & mal fondées; ils n'auront point le plaisir de me voir répondre à de petites raisons de gens qui en usent si mal, & qui d'ailleurs s'écartent du fait. Il s'agit* du Calcul des Différences, *& ils se jettent sur les* Series, *où Mr.* NEWTON *m'a précedé sans difficulté; mais je trouvai enfin une Methode générale pour les* Series; *& après cela je n'avois plus besoin de recourir à ses extractions. Ils auroient mieux fait de donner les Lettres entiéres, comme Mr.* WALLIS *a fait avec mon consentement, & il n'a pas eu la moindre dispute avec moi, comme ces gens-là voudroient persuader au Public. Mes Adversaires n'ont publié du* Commercium Epistolicum *de Mr.* COLLINS, *que ce qu'ils ont crû capable de recevoir leurs mauvaises interpréta-*

tions. Je fis connoissance avec Mr. Collins *dans mon second voyage d'Angleterre; car au premier (qui dura très peu, parce que j'étois venu avec un Ministre public) je n'avois pas encore la moindre connoissance de la Géométrie avancée, & n'avois rien vu ni entendu du Commerce de Mr.* Collins *avec Messieurs* Gregory & Newton; *comme mes Lettres échangées avec Mr.* Oldenbourg *en ce tems-là, & quelque tems après feront assez voir. Mais à mon second voyage, Mr.* Collins *me fit voir une partie de son Commerce, & j'y remarquai que Mr.* Newton *avoua aussi son ignorance sur plusieurs choses, & dit entre autres, qu'il n'avoit rien trouvé sur la Dimension des Curvilignes célèbres, que la Dimension de la Cissoide. Mais on a supprimé tout cela. Je suis fâché,* continue-t-il, *qu'un aussi habile homme que Mr.* Newton *s'est attiré la censure des personnes intelligentes, en déférant trop aux suggestions de quelques flateurs, qui l'ont voulu brouiller avec moi.*

Mr. Leibniz attaque après cela Mr. Newton sur *sa Philosophie*: il critique ses Sentimens sur la *Gravité*, ou Pesanteur des Corps; sur le *Vuide*; sur l'*intervention de Dieu* pour la conservation de ses Créatures, &c. Il l'accuse de ramener les

Qua-

Qualitez *occultes* des Scholastiques, ou de supposer perpétuellement des *Miracles* &c. On voit que ce sont-là les mêmes Difficultez qui font le sujet de sa Dispute avec Mr. CLARKE.

On parla beaucoup de cette *Apostille* à la Cour: & quelques personnes de distinction sollicitérent fortement Mr. NEWTON d'y répondre. Mr. l'Abbé CONTI n'oublia rien pour l'y engager. Mais ils ne purent pas lui faire surmonter l'aversion qu'il a toujours eue pour toute sorte de Disputes, ou de Contestations personnelles. Enfin Mr. le Comte de KILMANSEGG, ayant dit à Mr. NEWTON, que *pour finir sa querelle avec Mr.* LEIBNIZ, *il falloit qu'il se donnât la peine de lui écrire*, Mr. NEWTON envoya dix jours après à Mr. l'Abbé CONTI une Lettre datée du 26 de Févrief 1716, où il répondoit à l'*Apostille* de Mr. LEIBNIZ (*a*). Il adressa cette Réponse à Mr. l'Abbé CONTI, qui l'envoya à Mr. LEIBNIZ, & lui écrivit en même-tems qu'*il avoit lu* (*) *avec beau-*

(*a*) Tiré d'une Lettre que Mr. l'Abbé CONTI me fit l'honneur de m'écrire de Paris le 1. de Septembre 1721.

(*) Tom. II. p. 15. & *suiv.*

beaucoup d'attention & sans la moindre prévention le Commercium Epistolicum, *& le petit Livre qui en contient l'Extrait*: qu'il avoit aussi *vu à la Societé Royale des Papiers Originaux des Lettres du* Commercium, & quelques autres Pièces Originales qui y avoient du rapport. *De tout cela*, continua-t-il, *j'en infére, que si l'on ôte à la dispute toutes les digressions étrangéres, il ne s'agit que de chercher si Mr.* NEWTON *avoit le Calcul des Fluxions ou infinitésimal, avant vous; ou si vous l'avez eu avant lui. Vous l'avez publié le premier, il est vrai; mais vous avez avoué aussi que Mr* NEWTON *en avoit laissé entrevoir beaucoup dans les Lettres qu'il a écrites à Mr.* OLDENBOURG, *& aux autres. On prouve cela fort au long dans le* Commercium, *& dans son Extrait. Quelles sont vos Réponses? Voilà ce qui manque encore au Public, pour juger exactement de l'affaire.* Il ajoûta, que *ses* propres *Amis attendoient sa Réponse avec beaucoup d'impatience*, *&* qu'*il leur sembloit qu'il ne pouvoit pas se dispenser de répondre, sinon à Mr.* KEILL, *du moins à Mr.* NEWTON *lui-même, qui lui faisoit un Deffi en termes exprès, comme il le verroit dans sa Lettre.* Il lui apprit en même-temps

tems que le Roi avoit voulu être inftruit de toute cette affaire. Sa Majesté, dit-il, *a voulu que je l'informasse de tout ce qui s'est passé entre Mr.* Newton, *& vous. Je l'ai fait de mon mieux, & je voudrois que ce fût avec succès pour l'un & pour l'autre.*

Mr. Leibniz répondit à Mr. Newton, dans une Lettre qu'il adressa aussi à Mr. l'Abbé Conti: mais dans le tems que celui-ci s'attendoit à recevoir cette Lettre, il reçut un Billet, où Mr. Leibniz lui donnoit avis qu'*il l'avoit envoyée* (a) *à Mr.* Remond *à Paris*, qui *ne manqueroit pas de la lui faire tenir. Je me suis servi de cette voye*, ajoutoit-il, *pour avoir des témoins neutres & intelligens de notre Dispute: & Mr.* Remond *en fera encore part à d'autres. Je lui ai envoyé en même-tems une Copie de votre Lettre, & de celle de Mr.* Newton. *Après cela vous pourrez juger, si la mauvaise chicane de quelques-uns de vos nouveaux Amis m'embarasse beaucoup.*

Mr. Newton trouva mauvais que Mr. Leibniz voulût prendre pour *témoins* de cette Dispute des personnes, qui vraisembla-

(a) Ibid. pag. 30.

blablement n'avoient point lû le *Commercium Epistolicum*. Il crut que Londres, aussi-bien que Paris, pouvoit fournir des *témoins neutres & intelligens*. Ainsi il résolut de ne pas pousser plus loin cette Dispute: & lorsque la Réponse de Mr. LEIBNIZ fut venue de France, il la réfuta par des *Remarques*, qu'il communiqua seulement à quelques Amis. Mr. LEIBNIZ mourut six mois après (*a*): & aussitôt que Mr. NEWTON eut apris sa mort, il fit imprimer à Londres l'*Apostille*, & la *Lettre* de Mr. LEIBNIZ à Mr. l'Abbé CONTI; sa *Lettre* au même Abbé; & les *Remarques*. On fit précéder les Remarques d'un petit Avertissement, où l'on en expliquoit le sujet & l'occasion. Le voici. *Cum D. Leibnitius adduci non posset, ut vel* Commercio Epistolico *responderet, vel probaret quæ pro lubitu affirmabat, cumque præcedentes Epistolas in Galliam prius mitteret quam earum tertia in Angliam veniret, & prætenderet se hoc facere, ut testes haberet, & alias etiam adhiberet contumelias; Newtonus minimè rescripsit, sed Observationes sequentes in Episto-*

(*a*) Le 14. de Novembre 1716.

Epistolam illam tertiam scriptas, cum amicis solummodo communicavit.

On joignit ces Pièces à l'*Histoire des Fluxions* de Mr. RAPHSON, comme une espèce de Supplément. Elles furent publiées dans les mêmes Langues qu'elles avoient été écrites: C'est-à-dire, celles de Mr. LEIBNIZ en François & celles de Mr. NEWTON en Anglois. Les deux derniéres furent traduites en François, & imprimées à Londres: mais on n'en tira que quelques Exemplaires.

On trouvera dans ce second Tome l'*Apostille* de Mr. LEIBNIZ à Mr. l'Abbé CONTI; la *Réponse* de Mr. NEWTON à cette Apostille; la Lettre de Mr. LEIBNIZ à Mr. l'Abbé CONTI, servant de Replique à cette Réponse; & les *Remarques* de Mr. NEWTON sur la Lettre de Mr. LEIBNIZ, suivies d'un *Appendix*; mais on les trouvera beaucoup plus correctes que dans l'Edition de Londres, & plus conformes aux Originaux. On y verra, sans doute, avec plaisir, de quelle maniére Mr. NEWTON plaide lui-même sa cause. Persuadé que c'est aux premiers Inventeurs qu'appartient toute la gloire de l'Invention, & que les seconds Inventeurs n'y ont point

de

de droit ; il ne s'attache pas à disputer à Mr. LEIBNIZ l'Invention du Calcul Différentiel, il se contente de faire voir qu'il a trouvé la Methode des Fluxions, avant que Mr. LEIBNIZ eût trouvé le Calcul des Différences. J'ai joint à ces Pièces quelques Lettres de Mr. LEIBNIZ, qui regardent la même Matiére. Les principales sont une Lettre à Madame la Comtesse de KIELMANSEGG ; & l'*Apostille* d'une Lettre à Mr. le Comte de BOTHMER. Mr. LEIBNIZ y fait l'Histoire de ses Découvertes Mathématiques, & de son Démêlé avec Mr. NEWTON : & j'ai été bien-aise de les publier, afin qu'il ne manquât rien de ce qui peut être allégué en sa faveur. Cependant je ne saurois me dispenser de dire, que Mr. NEWTON ne convient pas de tous les faits qui y sont rapportez : mais il n'a pas voulu pousser après la mort de Mr. LEIBNIZ, une Dispute où il n'étoit entré qu'à regret, pendant qu'il étoit en vie. On trouvera encore ici les trois *Lettres* à Mr. CHAMBERLAYNE, dont j'ai parlé ; deux de Mr. LEIBNIZ, & une de Mr. NEWTON. Elles fournissent un morceau curieux & important de la Dispute de ces deux grands hommes. On

n'a

n'a dans les Pays étrangers que des idées très-confuſes de cette Diſpute ; & c'eſt ce qui m'a engagé à en donner ici le précis. D'ailleurs, il m'a paru qu'un Narré ſimple & hiſtorique de ce qui s'eſt dit de part & d'autre étoit néceſſaire, pour l'intelligence des Pièces que je publie.

Ces Pièces ſont ſuivies de pluſieurs *Lettres & Opuſcules de Mr.* LEIBNIZ: Les *Lettres* ſont preſque toutes écrites à Mr. REMOND, à qui Mr. LEIBNIZ envoyoit en même tems les Diſſertations qui compoſent les *Opuſcules*. Je les donne ici d'après les Originaux, que Mr. l'Abbé CONTI a eu la bonté de m'envoyer de Paris. J'y ai joint deux ou trois Pièces de Mr. LEIBNIZ, qui avoient déja paru: mais outre qu'elles étoient devenues aſſez rares, il s'y étoit gliſſé bien des fautes que l'on a corrigées. Je vais marquer en peu de mots le ſujet de chacune de ces Diſſertations.

La premiére eſt un *Eſſai ſur l'Origine des François*, ou pour me ſervir des termes de Mr. LEIBNIZ (a), *c'eſt une Diſſertation courte, mais un peu paradoxe, ſur leurs premiers, ſeconds, troiſièmes, & quatrièmes gîtes. Je prouve*, ajoute-t-il, *par des paſſa-* ges

(a) Pag. 178.

ges formels, mais peu observez des Anciens, qu'ils sont venus originairement de la Mer Baltique ; que leur second gîte, a été entre la Rivière du Mein & les Montagnes du Harz; le troisième entre le Weser & le Rhin; & le quatrième dans les Gaules. Mr. Leibniz se fonde principalement sur le témoignage du Géographe anonyme de Ravenne, qu'il croit *originaire de quelque Peuple Teutonique, des Gots, peut-être, comme Jornandès aussi de Ravenne; car il cite d'autres Auteurs Teutoniques inconnus aux Ecrivains Romains* (a). Mr. Leibniz envoya cette Dissertation en manuscrit à Paris; & pria Mr. Remond, qui vouloit bien se charger de ses Commissions littéraires, d'en faire faire une Copie bien écrite, & de la faire relier proprement, afin qu'elle pût être donnée à Mr. le Marquis de Torcy, & ensuite présentée au Roi (b). Dans cette vûe, il l'envoya en François. Elle n'avoit point encore été imprimée dans cette Langue: Mr. Leibniz l'avoit publiée en Latin à Hannovre, en 1716, sous ce titre: *G. G. L. de Origine Francorum Disquisitio.* On en donna un Ex-

(a) Pagg. 225, 226.
(b) Pagg. 178, 183.

Extrait dans les Mémoires de Trevoux du Mois de Janvier de la même année : & le Pere DE TOURNEMINE ne laissa pas échapper une si belle occasion d'entrer en lice avec une personne du mérite de Mr. LEIBNIZ. Il critiqua sa Dissertation sur l'*Origine des François*. Mais Mr. LEIBNIZ ne se rendit point aux Objections de ce Pere. Il envoya sa Réponse à Paris, & souhaita qu'elle fût inserée dans les Mémoires de Trevoux (a). Cependant elle ne se trouve point dans ce Journal.

Cette Dissertation est suivie des *Réflexions* sur l'*Essai de l'Entendement humain de Mr.* LOCKE. Elle avoit déja été imprimée dans un Volume de Lettres de Mr. LOCKE, publié en 1708. Mr. LEIBNIZ ayant appris en 1697, qu'on travailloit à Amsterdam à traduire en François le Traité de Mr. LOCKE sur l'Entendement humain, y envoya cet Ecrit, afin qu'on le communiquât à Mr. LOCKE, & que si on le jugeoit à propos, il pût être mis à la tête de cette Traduction. Mais Mr. LOCKE l'avoit déja vû par le moyen d'un Ami de Mr. LEIBNIZ, qui l'avoit apporté en Angleterre. *Quelques*

(a) Pag. 207.

ques petites Remarques, dit Mr. LEIBNIZ (*a*), *m'échappérent, je ne sai comment, & furent portées en Angleterre par un parent de feu Mr.* BURNET *Evêque de Salisbury. Mr.* LOCKE *les ayant vues en parla avec mépris dans une Lettre à Mr.* MOLYNEUX, *qu'on peut trouver parmi d'autres Lettres posthumes de Mr.* LOCKE. *Je n'en appris son jugement qu'après cette impression. Je ne m'en étonne point : nous étions un peu trop différens en principes, & ce que j'avançois lui pareissoit des paradoxes. . . . Mr.* LOCKE *avoit de la subtilité & de l'adresse & quelque espèce de Métaphysique superficielle qu'il savoit relever; mais il ignoroit la Methode des Mathématiciens.*

Il est vrai que Mr. LOCKE ne jugeoit pas trop avantageusement de la Métaphysique de Mr. LEIBNIZ. *Je vous avoue*, dit-il à Mr. MOLYNEUX (*b*), *que l'Ecrit de Mr.* LEIBNIZ *n'a pas répondu à l'idée qu'un nom aussi célèbre que le sien m'en avoit fait concevoir. Je dis la même chose du Discours inseré dans le*

(*a*) Lettre à Mr. REMOND du 14 de Mars 1714, Tom. II. pagg. 141, 142.
(*b*) Lettre du 10. d'Avril 1697.

le Journal de Leipsic (a) *qu'il cite dans son Ecrit. Je l'ai lu depuis peu, & en le lisant j'en ai jugé précisément comme vous. D'où je tirerai seulemont cette conséquence, qu'avec les meilleurs talens du monde, on ne sauroit approfondir un sujet sans penser beaucoup: & qu'avec une vaste étendue d'esprit on ne peut parvenir qu'à des connoissances très-bornées.* Il ne faut pas être surpris si la Métaphysique de Mr. LOCKE revenoit aussi peu à Mr. LEIBNIZ, que celle de Mr. LEIBNIZ à Mr. LOCKE: leur maniére de philosopher étoit trop différente pour qu'ils pussent s'accorder. Mr. LOCKE s'est proposé de faire l'Histoire de l'Esprit de l'Homme; c'est-à-dire, de marquer l'usage de ses facultez, & l'étendue de ses connoissances. Rejettant toutes les Hypothèses, qu'une Imagination un peu vive peut suggerer, il n'avance rien qui ne soit fondé sur l'expérience de tous les Hommes; & qui ne soit tel, en un mot, que ses Lecteurs se trouvent obligez de dire, *cela est vrai, car je le sens.* Mais Mr. LEIBNIZ, plein de l'esprit de Systême, a voulu pénétrer dans la Nature même

(a) *Meditationes de Cognitione, Veritate, & Ideis.*

même de l'Ame & du Corps, & parvenir jusqu'à leurs premiers principes. Ainsi Mr. LEIBNIZ traitoit de *superficielle* la Métaphysique de Mr. LOCKE; pendant que celle de Mr. LEIBNIZ paroissoit obscure & *inintelligible* à Mr. LOCKE, aussi-bien qu'à Mr. MOLYNEUX (*a*). Ce qu'il y a de certain, c'est que la Métaphysique de Mr. LOCKE a trouvé un grand nombre de Partisans; mais jusqu'ici, on ne voit pas que celle de Mr. LEIBNIZ ait fait fortune.

Il parut, en 1708. un petit Ouvrage Anglois intitulé; *Lettre sur l'Enthousiasme.* Une Traduction Françoise de cette Lettre, étant tombée entre les mains de Mr. LEIBNIZ; il la lut, & jetta sur le papier les Réflexions que cette lecture lui avoit fait naître. Dans le Manuscrit de Mr. LEIBNIZ, cette Pièce est intitulée, *Remarques sur un petit Livre traduit de l'Anglois, intitulé,* Lettre sur l'Enthousiasme, *publiée à la Haye en 1709, où l'on montre l'usage de la Raillerie:* mais j'ai supprimé ces dernières paro-

(*a*) Voyez les Lettres de Mr. MOLYNEUX à Mr. LOCKE, du 16. de Mars, & du 15. de Mai 1697.

paroles, afin que l'on ne confondît pas cet Ouvrage avec un autre du même Auteur, intitulé en Anglois, *An Essay on the Freedom of Wit and Humour*: titre, que le Traducteur François a rendu par celui *d'Essai sur l'usage de la Raillerie & de l'Enjouement dans les Conversations, qui roulent sur les matiéres les plus importantes.* Mr. LEIBNIZ trouve que l'Auteur de cette Lettre, pousse trop loin *l'usage de la Raillerie*: mais il faut remarquer que c'est un de ces *Discours* qu'il dit être *exoteriques & nullement acroamatiques* (a). Mr. LEIBNIZ ne savoit point alors qui étoit l'Auteur de cette Lettre: il apprit ensuite que c'étoit Mr. le Comte de SHAFTSBURY. Ce Seigneur publia tous ses Ouvrages en 1711, sous le titre de *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, and Times*; c'est-à-dire, *Caractères des Hommes, des Mœurs, des Opinions, & des Tems*; & comme il n'ignoroit pas le mérite de Mr. LEIBNIZ, il les lui envoya, & le pria de lui en dire son sentiment. Mr. LEIBNIZ fit des Remarques sur toutes ces Pièces; mais d'un stile bien différent de celles qu'il avoit faites sur la *Lettre de l'En-*

(a) Pag. 185.

l'Enthousiasme, dont l'Auteur lui étoit alors inconnu. *Je ne savois pas*, dit-il (*a*), *que Mylord* SHAFTSBURY *étoit l'Auteur du petit Livre sur* l'utilité de la Raillerie, *lorsque je fis des Remarques là-dessus. Aussi ne les donnai-je à personne, me contentant de les avoir fait lire à* MADAME L'ELECTRICE. *Je trouvai par après que Mr. le Comte de* SHAFTSBURY *s'étoit merveilleusement corrigé dans le progrès de ses Méditations, & que d'un* LUCIEN *il étoit devenu un* PLATON: *Métamorphose assûrément fort extraordinaire, qui me le fait fort regretter. Ainsi je lui parlai tout d'un autre ton, en faisant des réflexions sur ses* Caractères. Je ne sai sur quoi Mr. LEIBNIZ a pu se fonder, pour attribuer à Mylord SHAFTSBURY cette prétendue *Métamorphose* d'un LUCIEN en un PLATON. Le même esprit, le même génie regne dans tous les Ouvrages de cet illustre Ecrivain; dans *la Lettre sur l'Enthousiasme*, comme dans les *Moralistes*. Cet Ecrit de Mr. LEIBNIZ ayant été envoyé à Mylord SHAFTSBURY à Naples, en 1712; ce Seigneur témoigna qu'il en étoit très-satisfait.

L'Ecrit

(*a*) Pagg. 168, 169.

L'Ecrit ſuivant contient quelques *Obſervations* ſur le *Projet d'une Paix perpétuelle en Europe*, par Mr. l'Abbé de St. PIERRE. On regarde d'ordinaire ces ſortes d'Ouvrages comme des Romans politiques : mais Mr. LEIBNIZ juge plus favorablement de celui-ci. *Je ſuis perſuadé*, dit-il, *qu'un tel Projet en gros eſt faiſable, & que ſon exécution ſeroit une des plus utiles choſes du monde* (*a*). Cette petite Pièce contient pluſieurs traits d'hiſtoire aſſez curieux : on y marque d'une maniére fort diſtinĉte l'Origine de l'Union du Corps Germanique.

On trouvera après cela la *Replique de Mr.* LEIBNIZ *aux Réflexions contenues dans la ſeconde Edition du* Diĉtionnaire Critique *de Mr.* BAYLE, *ſur le Syſtême de* l'Harmonie préétablie. Mr. LEIBNIZ m'envoya cette Replique en 1711 : & quelque tems après, ayant fait connoître (*b*), qu'il ſeroit bien-aiſé qu'on la donnât au public, elle fut inſerée dans le XI. Tome de l'Hiſtoire Critique de la République des Lettres, précédée de quel-

(*a*) Tom. II. p. 354.
(*b*) Voyez les *Nouvelles Littéraires* du 9. Novembre 1715. Tom. II. p. 290.

quelques *Remarques* ſur un endroit du Syſtême de l'*Harmonie préétablie*, que j'avois communiquées à Mr. LEIBNIZ, & de la *Lettre* qu'il m'écrivit à cette occaſion. J'avois fait pluſieurs autres Remarques ſur ce nouveau Syſtême : mais elles ſe ſont perdues ; & je ne pûs envoyer à Mr. LEIBNIZ que ce Fragment, où j'examine s'il a eu raiſon de dire que ſon Hypothèſe ſur l'*inextinction* ou *indeſtructibilité* des Animaux, a été connue à MELISSE, à PARMENIDE, & à l'Auteur du Livre *de la Diete* (*a*).

Mr. LEIBNIZ mourut avant que le Volume de l'Hiſtoire Critique de la République des Lettres, qui contenoit ſa Replique à Mr. BAYLE, pût parvenir juſqu'à lui. S'il avoit vêcu plus longtems, il y a apparence que pour rendre cet Ecrit plus connu, il l'auroit auſſi fait mettre dans les Journaux de France : comme il l'a pratiqué à l'égard de quelques autres Pièces. Encore cela n'eût-il pas été capable de le faire connoître à tous ceux qui ont le Dictionnaire

(*a*) On croit communément, que c'eſt HIPPOCRATE qui a composé ce Livre ; mais les Critiques n'en conviennent pas.

naire de Mr. BAYLE. Car c'eſt le ſort ordinaire des Pièces inſerées dans les Journaux, de tomber bien-tôt dans l'oubli, ou de n'être lues que d'un petit nombre de perſonnes. Dans peu d'années, elles y ſont comme enſévelies. Mr. LEIBNIZ en étoit ſi convaincu, qu'il ſouhaitoit qu'on fit un Recueil de pluſieurs petits Écrits de ſa façon, qui ſe trouvent diſperſez dans les Journaux. *Si quelque Libraire*, dit-il (*a*) dans une de ſes Lettres à Mr. REMOND écrite de Vienne, *vouloit mettre enſemble ce qu'il y a de moi dans les différens Journaux, il en pourroit faire un petit Volume. Quand je ſerai de retour à Hanover*, ajoûte-t-il, *j'en marquerai les endroits.* Il prit la peine de recueillir luimême les Pièces qui regardoient ſon *Syſtème de l'Harmonie préétablie*, & de les envoyer à Mr. REMOND. *Je vous envoye*, lui dit-il dans une autre Lettre (*b*), *un petit Diſcours que j'ai fait ici pour* Mr. LE PRINCE EUGÈNE DE SAVOYE *ſur ma Philoſophie. J'ai eſperé que ce petit Ecrit contribueroit à mieux faire entendre mes Méditations, en y joignant ce que j'ai mis*

(*a*) Tom. II. p. 137.
(*b*) Ibid. p. 144, 145.

mis dans les Journaux de Leipsic, de Paris, *& de Hollande.* Ainsi j'ai cru me conformer aux intentions de Mr. LEIBNIZ, en faisant réimprimer ici sa Replique à Mr. BAYLE. Je l'ai accompagnée des *Remarques* que je fis sur l'endroit de son Systême de l'*Harmonie préétablie*, dont j'ai parlé. On trouvera ces Remarques, telles que je les envoyai à Mr. l'Abbé CONTI, qui me les avoit demandées: le Journal où elles avoient paru, ne lui étoit pas encore tombé entre les mains. J'y ai aussi joint la *Lettre* que Mr. LEIBNIZ m'écrivit, après les avoir reçues; elle contient des éclaircissemens sur quelques endroits de son *nouveau Systême de l'Harmonie préétablie.*

Ces Pièces sont suivies de l'*Examen des Principes du Pere* MALEBRANCHE. C'est un Dialogue où l'on examine divers endroits *des Entretiens sur la Métaphysique & sur la Religion*, que ce Pere fit imprimer en 1688. Dans ces Entretiens le Pere MALEBRANCHE, sous le nom de THEODORE, explique ses sentimens à ARISTE, qui lui fait des Objections; & à THEOTIME, qui appuye & développe ce que THEODORE a avancé. Les deux Interlocuteurs de Mr. LEIBNIZ.

NIZ sont ARISTE, qui rapporte ce qu'il a ouï dire à THEODORE; & PHILARETE, ou Mr. LEIBNIZ lui-même, qui combat les sentimens de Théodore, & établit des Hypothèses qu'il donnoit au Public, quoique ce ne fussent pas ses propres sentimens. C'est ce qu'il nous apprend lui-même, en avouant que cet Ecrit, est un *Discours exoterique, & nullement acroamatique* (a): c'est-à-dire, qu'à l'exemple des anciens Philosophes, il y parle populairement, & sans découvrir ce qu'il pensoit dans le fond. Peut-être faudroit-il aussi prendre dans le même sens, ce qu'il dit ailleurs, parlant de sa *Théodicée*, qu'*il avoit eu soin de tout diriger à l'édification* (b).

Je puis mettre au rang des Dissertations de Mr. LEIBNIZ, contenues dans ce second Tome, la Lettre qu'il écrivit à Mr. REMOND, sur le Livre du Pere DU TERTRE Jésuite, publié à Paris en 1715, contre le Pere MALEBRANCHE, sous le titre de *Réfutation d'un nouveau Systême de Métaphysique proposé par le P. M... Auteur* de la Recherche de la

(a) Ibid. p. 185.
(b) P. 133.

la Vérité. *Il y a déja du tems*, dit-il à Mr. REMOND (a), *que je vous ai envoyé mon sentiment sur le Livre fait contre le Pere* MALEBRANCHE : *peut-être que les Révérends Peres Jésuites, aussi-bien que les Amis de ce Pere, ne seront pas fâchez de le voir. Ce que j'ai crû conforme à la vérité m'a fait prendre le parti du milieu.*

Je ne doute point qu'on ne lise avec plaisir les autres Lettres de Mr. LEIBNIZ. Elles sont remplies de divers traits curieux & interessants.

(a) Pag. 80.

A Londres le 27. *d'Octobre* 1719.

TABLE

Des Pièces contenues dans le premier Tome.

Fautes à corriger dans le premier Tome.

PAge 9. l. 17. lisez *de Roi*. p. 11. l. 12. lis. *démontrer*, p. 16. l 7. à fin. lis. *a*. p. 17. l. pénult lis. *iroit bien sans*. p. 20. l. 7. lis. *certain*. ib. l. 15. lis. *peut*. p. 25. l. 1. *Présence*, lis. *Prescience*. p. 27. dans la Note, l. 7. lis. *nullam*. ib. l. 11. lis. *Attributorum*. p. 28. Not. l. 5. à fin. après *adorons*, ajoutez *& le servons*. p. 30. l. 6. après *éternel*, ajoutez *&*. p 34. l. 6. à fin. lis. *dicunt*. ib. l 8. lis. *sensitorium*. p 40. l 5. lis. *n'eut*. p. 43. l 8. lis. *autre* p. 44. Not. l. 3. lis *subsistere*. p. 62. l. 14 effacez, *en*. p. 63 l. 11. *qu'il merite*, lis *qu'il y ait d'autant plus de plein qu'il mérite*. p. 68. l. dern lis. *immuable*. p. 69. Not. l. 5. à fin. lis. *constitue*. p. 70. Not. l. 1. lis. *Seigneur*. p. 75. l. 1. lis *situation*. p. 84. Not. l. dern. lis. *à Mr*. p. 86. l. 8. & ailleurs, *Méthaphysique*, lis. *Métaphysique*. p. 89. l. 10. lis *ultérieure* p. 91. l. 1. *Anges*, lis. *Agens*. p. 105. l. 14. lis. *ou*. p. 106. l. 8. à fin. lis. *à*. p. 108. l. 6. à fin. après *aurait*, ajoutez, *ou qu'il aurait à chaque autre*. p. 112. l. 6. à fin. lis. *des mobiles*. pag. 117. l. 3. après *changement*, ajoutez, *observable, il n'y a point*

de

de changement. p. 133. l. 6. *au*, lis. *de*. p. 134. l. 12. effacez *se*. p. 138. l. 9. effacez, *parce*. p. 144 l. 12. *Les*, lis. *Ces*. ib. Not. l. 1. *huitième*, lis. *troisième*. p. 148. l. 12. effacez, *dans*. ib. l. 7. à fin. lis. *préformation*. p. 151. l. 1, 2. lis. *Scholastique*. p. 157 l. 6 à fin. lis. *mouvoir*. p. 162 l. 1, 2. *dans une autre*, lisez *dans une certaine situation plutôt que dans une autre*. p. 167. l. 3. après *fluides*, ajoutez, *qui ont peu de tenacité*, *ou*. p. 172. Not. l. antépen. après l'*Eternité*, ajoutez, *est une proprieté*. p. 175. l. 5. à fin. de $\frac{1}{2}$, lis. $1\frac{1}{2}$. p. 188. Not. l. 9. lis. *ce qu'il suppose*. p. 190. l. 8. à fin. lis. *n'acquiert*. ib. l. 5. lisez *quadruple*. p. 196. l. 2. lis. *inertia*. p. 208 l. 6. lis. *certain*. ib. l. 7. lis. *croyable*. p. 209. l. 5, 6. à fin. lis. *adhésion*. p. 215. l. 8. à fin. après *quoi*, ajoutez, *je croi*. p. 221. l. 16 *ut si*, lis. *ut sit*. p. 228. l. 6. lis. *Corps*. p. 235. l. 1. lis. LETTRES. p. 239. l. 9. à fin. lis. *lumineux*. p. 266. l. 7. *le*, lis. *se*. p. 273. l. 8, 9. à fin. BRAMHALL's, lis. BRAMHALL. p. 284. dans les Citations de la marge. l. 1. *Réeves s'Apologies*, lis. *Reeves's Apologies*. ib. l. 2. *Scherlock*. lis. *Sherlock*. p. 291. l. dern. lis. *apparences*. p. 295. l. 7. *parce que*, lis. *car*. p. 301. l. 2. lis. *par un acte*. p. 303. l. 19 & 20. *il choisit*, lis. *il en choisit*. p. 304. l. 21, 22. *découvrir que*, lis. *découvrir dans une si petite différence de quel côté est le plus grand poids. Et j'ajouterai que comme nous sommes certains, quoique nos yeux ne puissent pas le découvrir, que*. p. 306. l. 8, 9. *ou par quelques* , lis. *ou par l'habitude qu'elles ont contractée, ou par quelques*. p. 309. l. 8. *au*, lis. *ou*. p. 316 l. 5. *Préparation*, lis *Réprobation*. p. 320. l. 1. lis. *moins*. ib. l. 22. lis. *& qu'on*. p. 322. l. 4. à fin. *argéable*, lis. *agréable*. p. 324 l. 4. lis. *bonheur*. p. 326. l. 17, 18. *agéable*, lis. *agréable*. p. 343. dans la Citation marginale. l. 2. *Serjeant, s'Solid*. lis. *Serjeant's Solid*. p. 345. l. 12. lis. *sont des Agens*. p. 351. dans les Citations marginales, l. 1. *Bramhall s'Works*. lis. *Bramhall's Workt*. p. 354 l. 3. à fin. lis. *pas*. p. 356. l. 8. à fin. lis. *& qui*. p. 365, l. 4. après *contraire*, ajoutez, *de ce qu'il fait*. p. 372. l. 20. *s'étende*, lis. *s'attende*. p. 379. l. 6. lis. *passives*. pag. 380. l. 2. *la Reception*, lis. *le consentement*. p. 384. l. 8. à fin, *sons*, lis. *sans*. p. 386. l 11. lis. *d'avoir*. p. 400. l. 17. lis. *nous en*. p. 411. l. 11. à fin. après *parfaite* , ajoutez, *qui n'est pas nécessairement parfaite*. p. 421, l. 1 & 2, *ces*. lis. *des*. p. 425. l. 12. *substance réelle*, lis. *subsistence réelle* ib. l. 14. *de substance*, lis. *de subsistence*. p. 428, l. pén. lis. *avoir une*. ib. l. dern. *il*, lis. *on*.

L'on n'a marqué ici que les fautes essentielles : à l'égard des autres, comme lettres renversées, omises , doublées , ou mises l'une pour l'autre ; mauvaise ponctuation , parenthèses omises, &c. on espère que le Lecteur voudra bien les pardonner.



PREMIER ECRIT DE MR. LEIBNIZ,

Extrait d'une Lettre de Mr. Leibniz *à S. A. R.* MADAME LA PRINCESSE DE GALLES, *écrite au Mois de Novembre*, 1715.

1. IL semble que la Religion Naturelle même s'affoiblit extrêmement (*en Angleterre*). Plusieurs font les Ames corporelles ; d'autres font Dieu lui-même corporel.

2. M. *Locke* & ses Sectateurs doutent au moins, si les Ames ne sont point matérielles, & naturellement périssables.

3. M. *Newton* dit que l'Espace est l'Organe, dont Dieu se sert pour sentir les choses. Mais, s'il a besoin de quelque moyen pour les sentir, elles ne dépendent donc pas entiérement de lui, & ne sont point sa production.

4. Monsieur *Newton* & ses Sectateurs ont encore une fort plaisante opinion de l'Ouvrage de Dieu. Selon eux Dieu a besoin de remonter de tems en tems sa Montre (*a*) : autrement elle cesseroit d'agir.

(*a*) Mr. *Leibniz* a apparemment ici en vûe ces paroles de Mr. *Newton* : „ Comme les Cométes se „ meuvent dans des Orbes fort excentriques, selon des directions très-différentes, vers toutes „ les Parties du Ciel, il n'est pas concevable „ qu'une Fatalité aveugle ait fait que les Planétes „ se meuvent toutes dans des Orbes concentriques, selon des directions semblables ; si l'on „ en excepte quelques irrégularitez à peine remarquables, qui peuvent être causées par l'action réciproque des Cométes & des Planétes les „ unes sur les autres ; & qui vraisemblablement „ deviendront plus grandes, dans une longue „ suite de tems, jusqu'à ce que ce Systême-là, „ ait enfin besoin d'être remis en ordre par son „ Auteur." Ce que Mr. *Clarke* a exprimé de cette maniére, dans sa Traduction Latine de l'Optique de Mr. *Newton*.

Dum Cometæ moventur in Orbibus valdè excentricis, undique & quoquoversum in omnes Cœli Partes ; utique nullo modo fieri potuit, ut cæco fato tribuendum sit, quod Planetæ in Orbibus concentricis motu consimili ferantur eodem omnes ; exceptis nimirum irregularitatibus quibusdam vix notatu dignis, quæ ex mutuis Cometarum & Planetarum in se invicem actionibus oriri potuerint, quæque verisimile est fore ut longinquitate temporis majores usque evadant, donec hæc Naturæ Compages manum emendatricem tandem sit desideratura. Newtoni *Optice, Quæst. ult. pag.* 346.

gir. Il n'a pas eu assez de vûe, pour en faire un Mouvement perpétuel. Cette Machine de Dieu est même si imparfaite selon eux, qu'il est obligé de la décrasser de tems en tems par un concours extraordinaire, & même de la raccommoder, comme un Horloger son Ouvrage; qui sera d'autant plus mauvais Maître, qu'il sera plus souvent obligé d'y retoucher & d'y corriger. Selon mon sentiment, la même force (*a*) & vigueur (*b*) y subsiste toujours, & passe seulement de matiére en matiére, suivant les loix de la Nature, & le bel Ordre préétabli. Et je tiens, quand Dieu fait des Miracles, que ce n'est pas pour soutenir les besoins de la Nature, mais pour ceux de la Grace. En juger autrement, ce seroit avoir une idée fort basse de la Sagesse & de la Puissance de Dieu.

(*a*) Voyez la Note sur la *cinquième Replique* de Mr. *Clarke*, § 93-95.

(*b*) Voyez l'*Appendice*, N. 2. Voyez aussi le *cinquième Ecrit* de Mr. *Leibniz*, § 87. & 91.

PREMIERE REPLIQUE DE Mr. CLARKE.

1. IL eſt vrai, & c'eſt une choſe déplorable, qu'il y a en Angleterre, auſſi-bien qu'en d'autres Païs, des perſonnes, qui nient même la Religion Naturelle, ou qui la corrompent extrêmement; mais, après le déréglement des mœurs, on doit attribuer cela principalement à la fauſſe Philoſophie des Matérialiſtes, qui eſt directement combattue par les Principes Mathématiques de la Philoſophie. Il eſt vrai auſſi, qu'il y a des perſonnes, qui font l'Ame matérielle, & Dieu lui-même corporel; mais ces gens-là ſe déclarent ouvertement contre les Principes Mathématiques de la Philoſophie, qui ſont les ſeuls Principes qui prouvent que la matiére eſt la plus petite & la moins conſidérable partie de l'Univers.

2. Il y a quelques endroits dans les Ecrits de Mr. *Locke*, qui pourroient faire ſoupçonner avec raiſon, qu'il doutoit de l'immatérialité de l'Ame; mais il n'a été ſuivi en cela que par quelques Matérialiſtes,

liftes, ennemis des Principes Mathématiques de la Philofophie, & qui n'approuvent prefque rien dans les Ouvrages de Mr. *Locke*, que fes erreurs.

3. Mr. le Chevalier *Newton* ne dit pas, que l'Efpace eft l'Organe, dont Dieu fe fert pour appercevoir les chofes; il ne dit pas non plus, que Dieu ait befoin d'aucun moyen pour les appercevoir. Au contraire, il dit que Dieu, étant préfent partout, apperçoit les chofes par fa préfence immédiate, dans tout l'Efpace où elles font, fans l'intervention ou le fecours d'aucun Organe, ou d'aucun moyen. Pour rendre cela plus intelligible, il l'éclaircit par une comparaifon. Il dit que comme l'Ame, étant immédiatement préfente aux images, qui fe forment dans le Cerveau par le moyen des Organes des Sens, voit ces images comme fi elles étoient les chofes mêmes qu'elles repréfentent; de même Dieu voit tout par fa préfence immédiate, étant actuellement préfent aux chofes mêmes, à toutes les chofes qui font dans l'Univers, comme l'Ame eft préfente à toutes les images, qui fe forment dans le Cerveau. Mr. *Newton* confidére le Cerveau & les Organes des Sens, comme le moyen par lequel ces images

sont formées; & non comme le moyen par lequel l'Ame voit ou apperçoit ces Images, lorsqu'elles sont ainsi formées. Et dans l'Univers, il ne considére pas les choses, comme si elles étoient des images formées par un certain moyen ou par des Organes; mais comme des choses réelles, que Dieu lui-même a formées, & qu'il voit dans tous les lieux où elles sont, sans l'intervention d'aucun moyen. C'est tout ce que Mr. *Newton* a voulu dire par la comparaison, dont il s'est servi, lorsqu'il suppose que l'Espace infini est, pour ainsi dire, le *Sensorium* (*a*) de l'Etre qui est présent par-tout.

4. Si,

(*a*) Voici le Passage dont il s'agit. „ Le *Sensorium* des Animaux n'est-il pas le lieu, où la Substance qui apperçoit, est présente, & où les „ images sensibles des choses sont portées par le „ moyen des Nerfs & du Cerveau, afin qu'elles „ y soient apperçues, étant immédiatement présentes à la substance qui apperçoit? Et les Phénomênes de la Nature ne font-ils pas voir, „ qu'il y a un Etre incorporel, vivant, intelligent, „ présent par-tout; qui, dans l'Espace infini, „ comme dans son *Sensorium*, voit, & discerne de „ la maniere la plus intime & la plus parfaite, les „ choses mêmes; & les comprend, étant entiérement & immédiatement présentes en lui? Au „ lieu que la Substance, qui apperçoit & qui pense „ en nous, n'apperçoit & ne contemple dans son „ petit

4. Si, parmi les Hommes, un Ouvrier passe avec raison pour être d'autant plus habile, que la Machine qu'il a faite, continue plus long-tems d'avoir un mouvement réglé, sans qu'elle ait besoin d'être retouchée; c'est parce que l'habileté de tous les Ouvriers humains ne consiste qu'à composer & à joindre certaines pièces, qui ont un mouvement, dont les Principes sont tout-à-fait indépendans de l'Ouvrier; comme les Poids & les Ressorts, &c. dont les forces ne sont pas produites par l'Ouvrier, qui ne fait que les ajuster & les joindre ensemble. Mais il en est tout autrement à l'égard de Dieu, qui non-seu-

„ petit *Sensorium*, que les images des choses; „ lesquelles (images) y sont portées par les Orga„ nes des Sens. " Ce que Mr. *Clarke* a traduit en Latin de cette maniere: *Annon Sensorium Animalium, est Locus cui Substantia sentiens adest, & in quem sensibiles rerum species per nervos & cerebrum deferuntur, ut ibi præsentes à præsente sentiri possint? Atque — annon ex Phænomenis constat, esse Entem incorporeum, viventem, intelligentem, omnipræsentem, qui in spatio infinito, tanquam Sensorio suo, res ipsas intimè cernat, penitusque perspiciat, totasque intrà se præsens præsentes complectatur; quarum quidem rerum, id quod in nobis sentit & cogitat, imagines tantum ad se per Organa Sensuum delatas, in Sensoriolo suo percipit & contuetur?* Newtoni *Optice, Quæst.* 20. *pag.* 315.

ſeulement compoſe & arrange les choſes, mais encore eſt l'Auteur de leurs puiſſances primitives, ou de leurs forces mouvantes, & les conſerve perpétuellement. Et par conſéquent, dire qu'il ne ſe fait rien ſans ſa Providence & ſon inſpection, ce n'eſt pas avilir ſon Ouvrage, mais plutôt en faire connoître la grandeur & l'excellence. L'idée de ceux qui ſoutiennent, que le Monde eſt une grande Machine, qui ſe meut ſans que Dieu y intervienne, comme une Horloge continue de ſe mouvoir ſans le ſecours de l'Horloger; cette idée, dis je, introduit le Matérialiſme & la Fatalité; & ſous prétexte de faire Dieu une (a) *Intelligentia Supramundana*, elle tend effectivement à bannir du Monde la Providence & le Gouvernement de Dieu. J'ajoute que par la même raiſon qu'un Philoſophe peut s'imaginer, que tout ſe paſſe dans le Monde, depuis qu'il a été créé, ſans que la Providence y ait aucune part; il ne ſera pas difficile à un Pyrrhonien de pouſſer ſes raiſonnemens plus loin, & de ſuppoſer que les choſes ſont allées de toute éternité, comme elles vont préſentement, ſans qu'il ſoit néceſſaire d'ad-

(a) Voyez l'*Appendice*, N. 1.

d'admettre une Création, ou un autre Auteur du Monde que ce que ces sortes de Raisonneurs appellent, la Nature très-sage & éternelle. Si un Roi avoit un Royaume, où tout se passeroit, sans qu'il y intervint, & sans qu'il ordonnât de quelle maniere les choses se feroient; ce ne seroit qu'un Royaume de nom par rapport à lui; & il ne mériteroit pas d'avoir le titre de Roi ou de Gouverneur. Et comme on pourroit soupçonner avec raison que ceux qui prétendent, que dans un Royaume les choses peuvent aller parfaitement bien, sans que le Roi s'en mêle: comme on pourroit, dis-je, soupçonner qu'ils ne seroient pas fâchez de se passer du Roi; de même, on peut dire que ceux qui soutiennent que l'Univers n'a pas besoin que Dieu le dirige & le gouverne continuellement, avancent une Doctrine qui tend à le bannir du Monde.

SECOND ECRIT DE Mr. LEIBNIZ,

OU

Replique au premier Ecrit de Mr. Clarke.

1. ON a raison de dire dans l'Ecrit donné à Madame la Princesse de Galles, & que son Altesse Royale m'a fait la grace de m'envoyer, qu'après les passions vicieuses, les Principes des Matérialistes contribuent beaucoup à entretenir l'impieté. Mais je ne crois pas qu'on ait sujet d'ajouter, que les *Principes Mathématiques de la Philosophie* sont opposez à ceux des *Matérialistes*. Au contraire, ils sont les mêmes, excepté que les Matérialistes, à l'exemple de Démocrite, d'Epicure, & de Hobbes, se bornent aux seuls Principes Mathématiques, & n'admettent que des corps; & que les Mathématiciens Chrétiens admettent encore des substances immatérielles. Ainsi ce ne sont pas les Principes Mathématiques, selon le sens ordinaire de ce terme, mais les Principes Métaphysiques, qu'il faut

faut oppoſer à ceux des Matérialiſtes. Pythagore, Platon, & en partie Ariſtote, en ont eu quelque connoiſſance; mais je prétends les avoir établis démonſtrativement, quoiqu'expoſez populairement, dans ma *Théodicée*. Le grand fondement des Mathématiques, eſt le Principe de la Contradiction, ou de l'Identité, c'eſt-à-dire qu'une énonciation ne ſauroit être vraye & fauſſe en même tems; & qu'ainſi *A* eſt *A*, & ne ſauroit être non *A*. Et ce ſeul Principe ſuffit pour démonter toute l'Arithmétique & toute la Géométrie, c'eſt-à-dire tous les Principes Mathématiques. Mais pour paſſer de la Mathématique à la Phyſique, il faut encore un autre Principe, comme j'ai remarqué dans ma *Théodicée*; c'eſt le Principe de la Raiſon ſuffiſante; c'eſt que rien n'arrive, ſans qu'il y ait une raiſon pourquoi cela eſt ainſi plutôt qu'autrement. C'eſt pourquoi Archimède, en voulant paſſer de la Mathématique à la Phyſique dans ſon Livre de l'Equilibre, a été obligé d'employer un cas particulier du grand Principe de la Raiſon ſuffiſante. Il prend pour accordé, que s'il y a une Balance (*a*) où tout

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 3.

tout ſoit de même de part & d'autre, & ſi l'on ſuſpend auſſi des poids égaux de part & d'autre aux deux extrémitez de cette Balance, le tout demeurera en repos. C'eſt parce qu'il n'y a aucune raiſon pourquoi un côté deſcende plutôt que l'autre. Or par ce principe ſeul, ſavoir qu'il faut qu'il y ait une Raiſon ſuffiſante, pourquoi les choſes ſont plutôt ainſi qu'autrement, ſe démontre la Divinité, & tout le reſte de la Métaphyſique, ou de la Théologie Naturelle ; & même en quelque façon les Principes Phyſiques indépendans de la Mathématique ; c'eſt à-dire les Principes Dynamiques (*a*), ou de la Force.

2. On paſſe à dire, que ſelon les Principes Mathématiques, c'eſt-à-dire, ſelon la Philoſophie de Mr. *Newton*, (car les Principes Mathématiques n'y décident rien,) la Matiére eſt la partie la moins conſidérable de l'Univers. C'eſt qu'il admet, outre la Matiére, un Eſpace vuide ; & que, ſelon lui, la Matiére n'occupe qu'une très-petite partie de l'Eſpace. Mais Démocrite & Epicure ont ſoutenu la même choſe, excepté qu'ils différoient en cela de Mr. *Newton* du plus au moins ; & que peut-être

(*a*) Voyez l'*Appendix*, N. 2.

être selon eux, il y avoit plus de matiére dans le Monde, que selon Mr. *Newton*. En quoi je crois qu'ils étoient préférables; car plus il y a de la matiére, plus y a-t-il de l'occasion à Dieu d'exercer sa sagesse & sa puissance; & c'est pour cela, entre autres raisons, que je tiens qu'il n'y a point de vuide du tout.

3. Il se trouve expressément dans l'Appendice de l'Optique de M. *Newton* (a); que l'espace est le *Sensorium* de Dieu. Or le mot *Sensorium* a toujours signifié l'Organe de la Sensation. Permis à lui & à ses amis de s'expliquer maintenant tout autrement. Je ne m'y oppose pas.

4. On suppose que la présence de l'Ame suffit pour qu'elle s'apperçoive de ce qui se passe dans le Cerveau; mais c'est justement ce que le Pere *Mallebranche* & toute l'Ecole Cartésienne nie, & a raison de nier. Il faut toute autre chose que la seule présence, pour qu'une chose représente ce qui se passe dans l'autre. Il faut pour cela quelque communication explicable, quelque maniére d'influence. L'Espace, selon Mr. *Newton*, est intimement pré-

(a) Voyez la Note sur la *premiére Replique* de Mr. *Clarke*, §. 3.

présent au corps qu'il contient, & qui est commensuré avec lui ; s'ensuit-il pour cela que l'Espace s'apperçoive de ce qui se passe dans le corps, & qu'il s'en souvienne après que le corps en sera sorti ? Outre que l'Ame étant indivisible, sa présence immédiate qu'on pourroit s'imaginer dans le corps, ne seroit que dans un Point. Comment donc s'apperçevroit-elle de ce qui se fait hors de ce Point ? Je prétends d'être le premier qui ait montré (*a*) comment l'Ame s'apperçoit de ce qui se passe dans le corps.

5. La raison pourquoi Dieu s'apperçoit de tout, n'est pas sa simple présence, mais encore son opération ; c'est parce qu'il conserve les choses par une action qui produit continuellement ce qu'il y a de bonté & de perfection en elles. Mais les ames n'ayant point d'influence immédiate sur les corps (*b*), ni les corps sur les ames ; leur correspondance mutuelle ne sauroit être expliquée par la présence.

6. La véritable raison qui fait louer principalement une Machine, est plutôt prise de l'effet de la Machine, que de sa cause.

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 5.
(*b*) Voyez l'*Appendice*, Ibid.

cause. On ne s'informe pas tant de la puissance du Machiniste, que de son artifice. Ainsi la raison qu'on allégue pour louer la Machine de Dieu, de ce qu'il l'a faite toute entiére, sans avoir emprunté de la matiére de dehors, n'est point suffisante. C'est un petit détour, où l'on a été forcé de recourir. Et la raison qui rend Dieu préférable à un autre Machiniste, n'est pas seulement parce qu'il fait le tout, au lieu que l'Artisan a besoin de chercher sa Matiére: cette préférence viendroit seulement de la puissance; mais il y a une autre raison de l'excellence de Dieu, qui vient encore de la sagesse. C'est que sa Machine dure aussi plus long-tems, & va plus juste, que celle de quelque autre Machiniste que ce soit. Celui qui achete la Montre, ne se soucie point si l'Ouvrier l'a faite toute entiére, ou s'il en a fait faire les piéces par d'autres Ouvriers, & les a seulement ajustées; pourvû qu'elle aille comme il faut. Et si l'Ouvrier avoit reçu de Dieu le don jusqu'à créer la matiére des roues, on n'en seroit point content, s'il n'avoit reçu aussi le don de les bien ajuster. Et de même, celui qui voudra être content de l'Ou-

l'Ouvrage de Dieu, ne le sera point par la seule raison qu'on nous allégue.

7. Ainsi il faut que l'Artifice de Dieu, ne soit point inférieur à celui d'un Ouvrier ; il faut même qu'il aille infiniment au delà. La simple production de tout, marqueroit bien la Puissance de Dieu ; mais elle ne marqueroit point assez sa Sagesse. Ceux qui soutiendront le contraire, tomberont justement dans le défaut des Matérialistes & de Spinoza, dont ils protestent de s'éloigner. Ils reconnoîtroient de la Puissance, mais non pas assez de Sagesse dans le Principe des choses.

8. Je ne dis point que le Monde corporel est une Machine ou une Montre qui va sans l'interposition de Dieu, & je presse assez que les Créatures ont besoin de son influence continuelle ; mais je soutiens que c'est une Montre qui va sans avoir besoin de sa correction, autrement il faudroit dire que Dieu se ravise. Dieu à tout prévu, il a remédié à tout par avance. Il y a dans ses Ouvrages une harmonie, une beauté déja préétablies.

9. Ce sentiment n'exclut point la Providence ou le Gouvernement de Dieu : au contraire, cela le rend parfait. Une véritable

ritable Providence de Dieu, demande une parfaite Prévoyance : mais de plus elle demande aussi, non-seulement qu'il ait tout prévu, mais aussi qu'il ait pourvu à tout par des remedes convenables préordonnez : autrement il manquera ou de Sagesse pour le prévoir, ou de Puissance pour y pourvoir. Il ressemblera à un Dieu Socinien, qui vit du jour à la journée, comme disoit M. *Jurieu*. Il est vrai que Dieu, selon les Sociniens, manque même de prévoir les inconvéniens ; au lieu que, selon ces Messieurs qui l'obligent à se corriger, il manque d'y pourvoir. Mais il me semble que c'est encore un manquement bien grand ; il faudroit qu'il manquât de Pouvoir, ou de bonne Volonté.

10. Je ne crois point qu'on me puisse reprendre avec raison, d'avoir dit que Dieu est *Intelligentia Supramundana* (*a*). Diront-ils qu'il est *Intelligentia Mundana*, c'est-à-dire qu'il est l'Ame du Monde ? J'espére que non. Cependant ils feront bien de se garder d'y donner sans y penser.

11. La comparaison d'un Roi, chez qui tout iroit sans qu'il s'en mêlât, ne vient point à propos ; puisque Dieu conserve tou-

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. I.

toujours les choses, & qu'elles ne sauroient subsister sans lui : ainsi son Royaume n'est point nominal. C'est justement comme si l'on disoit, qu'un Roi qui auroit si bien fait élever ses Sujets, & les maintiendroit si bien dans leur capacité & bonne volonté, par le soin qu'il auroit pris de leur subsistance, qu'il n'auroit point besoin de les redresser ; seroit seulement un Roi de nom.

12. Enfin, si Dieu est obligé de corriger les choses naturelles de tems en tems, il faut que cela se fasse ou surnaturellement ou naturellement. Si cela se fait surnaturellement, il faut recourir au Miracle (a) pour expliquer les choses naturelles ; ce qui est en effet une réduction d'une hypothèse *ad absurdum*. Car avec les Miracles, on peut rendre raison de tout sans peine. Mais si cela se fait naturellement, Dieu ne sera point *Intelligentia Supramundana* (b), il sera compris sous la nature des choses ; c'est-à-dire, il sera l'Ame du Monde.

(a) Voyez l'*Appendice*, N. 6.
(b) Voyez l'*Appendice*, N. 1.

SE-

SECONDE REPLIQUE DE MR. CLARKE.

LOrsque j'ai dit que les *Principes Mathématiques de la Philosophie* sont contraires à ceux des *Matérialistes*, j'ai voulu dire, qu'au lieu que les Matérialistes supposent que la structure de l'Univers peut avoir été produite par les seuls Principes Méchaniques, de la Matiére & du Mouvement, de la Nécessité & de la Fatalité; les Principes Mathématiques de la Philosophie font voir au contraire, que l'état des choses (la constitution du Soleil & des Planétes) n'a pu être produit que par une Cause intelligente & libre. A l'égard du mot de Mathématique ou de Métaphysique, on peut appeller, si on le juge à propos, les Principes Mathématiques, des Principes Métaphysiques, selon que les conséquences Métaphysiques naissent démonstrativement des Principes Mathématiques. Il est vrai que rien n'éxiste sans une raison suffisante; & que rien n'éxiste d'une certaine maniere, plutôt que d'une autre, sans qu'il y ait aussi une raison

raiſon ſuffiſante pour cela ; & par conſéquent, lorſqu'il n'y a aucune cauſe, il ne peut y avoir aucun effet. Mais cette raiſon ſuffiſante, eſt ſouvent la ſimple Volonté de Dieu. Par exemple, ſi l'on conſidére pourquoi une certaine portion ou Syſtême de matiére a été créée dans un cerrain lieu, & une autre dans un autre certain lieu, puiſque tout lieu étant abſolument indifférent à toute matiére, c'eût été précifément la même choſe *vice verſa*, ſuppoſé que les deux portions de matiére (ou leurs particules,) ſoient ſemblables ; ſi, dis-je, l'on conſidére cela, on n'en peu alléguer d'autre raiſon, que la ſimple Volonté de Dieu. Et ſi cette Volonté (*a*) ne pouvoit jamais agir, ſans être prédéterminée par quelque cauſe, comme une Balance ne ſauroit ſe mouvoir, ſans le poids qui la fait pancher ; Dieu n'auroit pas la liberté de choiſir ; & ce feroit introduire la Fatalité.

2. Pluſieurs anciens Philoſophes Grecs, qui avoient emprunté leur Philoſophie des Phéniciens, & dont la doctrine fut corrompue par Epicure, admettoient en général la Matiére & le Vuide. Mais ils ne furent

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 4.

sûrent pas se servir de ces principes, pour expliquer les Phénomènes de la Nature par le moyen des Mathématiques. Quelque petite que soit la quantité de la Matiére, Dieu ne manque pas de Sujets, sur lesquels il puisse exercer sa Puissance & sa Sagesse ; car il y a d'autres choses, outre la Matiére, qui sont également des Sujets, sur lesquels Dieu exerce sa Puissance & sa Sagesse. On auroit pu prouver par la même raison, que les Hommes, ou toute autre espèce de Créatures, doivent être infinis en nombre, afin que Dieu ne manque pas de Sujets pour exercer sa Puissance & sa Sagesse.

3. Le Mot de *Sensorium* ne signifie pas proprement l'Organe, mais le Lieu de la Sensation. L'Oeil, l'Oreille, &c. sont des Organes ; mais ce ne sont pas des *Sensoria*. D'ailleurs, Mr. le Chevalier *Newton*(a) ne dit pas que l'Espace est un *Sensorium* ; mais qu'il est, par voye de comparaison,) *pour ainsi dire*, le *Sensorium* &c.

4. On n'a jamais supposé que la présence de l'Ame suffit pour la Perception: on a dit

(a) Voyez la Note dans ma *premiére Replique*, §. 3.

a dit ſeulement que cette préſence eſt néceſſaire afin que l'Ame apperçoive. Si l'Ame n'étoit pas préſente aux images des choſes, qui ſont apperçues, elle ne pourroit pas les appercevoir ; mais ſa préſence ne ſuffit pas, à moins qu'elle ne ſoit auſſi une Subſtance vivante. Les ſubſtances inanimées, quoique préſentes, n'apperçoivent rien : & une ſubſtance vivante n'eſt capable de perception, que dans le lieu où elle eſt préſente ; ſoit aux choſes mêmes, comme Dieu eſt préſent à tout l'Univers ; ſoit aux images des choſes, comme l'Ame leur eſt préſente dans ſon *Senſorium*. Il eſt impoſſible qu'une choſe agiſſe, ou que quelque Sujet agiſſe ſur elle, dans un lieu où elle n'eſt pas préſente ; comme il eſt impoſſible qu'elle ſoit dans un lieu, où elle n'eſt pas. Quoique l'Ame ſoit indiviſible, il ne s'enſuit pas qu'elle n'eſt préſente que dans un ſeul point. L'Eſpace fini, ou infini, eſt abſolument indiviſible, même par la penſée ; car on ne peut s'imaginer que ſes parties ſe ſéparent l'une de l'autre, ſans s'imaginer qu'elles (a) ſortent, pour ainſi

(a) *Ut partium Temporis Ordo eſt immutabilis, ſic etiam Ordo partium Spatii. Moveantur hæ de locis ſuis, & movebuntur, ut ita dicam, de ſeipſis.* Newton, *Princip. Schol. ad Defin.* 8.

ainsi dire, hors d'elles-mêmes ; & cependant l'espace n'est pas un simple Point.

5. Dieu n'apperçoit pas les choses par sa simple présence, ni parce qu'il agit sur elles ; mais parce qu'il est, non-seulement présent par-tout, mais encore un Etre Vivant & Intelligent. On doit dire la même chose de l'Ame dans sa petite Sphére. Ce n'est point par sa simple présence, mais parce qu'elle est une Substance vivante, qu'elle apperçoit les images auxquelles elle est présente, & qu'elle ne sauroit appercevoir sans leur être présente.

6. & 7. Il est vrai, que l'excellence de l'Ouvrage de Dieu ne consiste pas seulement en ce que cet Ouvrage fait voir la Puissance de son Auteur, mais encore en ce qu'il montre sa Sagesse. Mais Dieu ne fait pas paroître cette Sagesse, en rendant la Nature capable de se mouvoir sans lui, comme un Horloger fait mouvoir une Horloge. Cela est impossible, puisqu'il n'y a point de forces dans la Nature, qui soient indépendantes de Dieu, comme les forces des Poids & des Ressorts sont indépendantes des hommes. La Sagesse de Dieu consiste donc en ce qu'il a formé dès le commencement, une idée parfaite & complete d'un

d'un Ouvrage, qui a commencé & qui subsiste toujours, conformément à cette idée, par l'exercice perpétuel de la Puissance & du Gouvernement de son Auteur.

8. Le mot de *Correction*, ou de *Réforme*, ne doit pas être entendu par rapport à Dieu; mais uniquement par rapport à nous. L'état présent du Systême Solaire, par exemple, selon les Loix du mouvement qui sont maintenant établies, tombera un jour (a) en confusion; & ensuite il sera peut-être redressé, ou bien il recevra une nouvelle forme. Mais ce changement n'est que relatif, par rapport à notre maniere de concevoir les choses. *L'état présent* du Monde, le *desordre* où il tombera, & le *Renouvellement* dont ce desordre sera suivi, entrent également dans le dessein que Dieu a formé. Il en est de la formation du Monde, comme de celle du Corps Humain. La Sagesse de Dieu ne consiste pas à les rendre éternels, mais à les faire durer aussi long-tems qu'il le juge à propos.

9. La

(a) Voyez la Note sur le *premier Ecrit* de Mr. Leibniz, §. 4. pag. 4.

9. La Sagesse & la (a) Présence de Dieu ne consistent pas à préparer des remèdes par avance, qui guériront d'eux-mêmes les desordres de la Nature. Car, à proprement parler, il n'arrive aucun desordre dans le Monde, par rapport à Dieu; & par conséquent, il n'y a point de remedes; il n'y a point même de forces naturelles, qui (b) puissent agir d'elles-mêmes, comme les Poids & les Ressorts agissent d'eux-mêmes par rapport aux hommes. Mais la Sagesse & la Prescience de Dieu consistent, comme on l'a dit ci-dessus, à former dès le commencement un dessein, que sa puissance met continuellement en exécution.

10. Dieu n'est point une *Intelligentia Mundana*, ni une *Intelligentia* (c) *Supramundana*; mais une Intelligence qui est par-tout, dans le Monde, & hors du Monde. Il est en tout, par-tout, & par dessus tout.

11. Quand on dit que Dieu conserve les choses; si l'on veut dire par-là, qu'il agit

(a) Voyez mes *Discours sur l'Existence de Dieu, & la Vérité de la Religion Naturelle*, &c. pag. 161. de la Traduction Françoise. Tome I.

(b) Voyez l'*Appendice*, N. 2.

(c) Voyez l'*Appendice*, N. 1.

agit actuellement sur elles, & qu'il les gouverne, en conservant & en continuant leurs êtres, leurs forces, leurs arrangemens & leurs mouvemens, c'est précisément ce que je soutiens. Mais si l'on veut dire simplement, que Dieu en conservant les choses ressemble à un Roi, qui créeroit des Sujets, lesquels seroient capables d'agir, sans qu'il eût aucune part à ce qui se passeroit parmi eux; si c'est-là, dis-je, ce que l'on veut dire, Dieu sera un véritable Créateur, mais il n'aura que le titre de Gouverneur.

12. Le raisonnement que l'on trouve ici, suppose que tout ce que Dieu fait, est surnaturel ou miraculeux; & par conséquent, il tend à exclurre Dieu du Gouvernement actuel du Monde. Mais il est certain, que le Naturel & le Surnaturel ne différent en rien l'un de l'autre par rapport à Dieu: ce ne sont que des distinctions, selon notre maniére de concevoir les choses. Donner un mouvement réglé au Soleil (ou à la Terre,) c'est une chose que nous appellons naturelle: arrêter ce mouvement pendant un jour, c'est une chose surnaturelle selon nos idées. Mais la derniére de ces deux choses n'est pas l'effet d'une plus grande Puissance que l'autre;
&

& par rapport à Dieu, elles sont toutes deux également naturelles ou surnaturelles. Quoique Dieu soit présent dans tout l'Univers, il ne s'ensuit point qu'il soit (a) l'*Ame du Monde*. L'Ame humaine est

(a) *Hic* (Deus) *omnia regit, non ut* Anima Mundi, *sed ut universorum Dominus.— Deus est vox relativa, & ad Servos refertur; & Deitas est Dominatio Dei, non in corpus proprium, sed in Servos. — In ipso continentur & moventur universa, sed absque mutua passione. Deus nihil patitur ex Corporum motibus; illa nullam sentiunt resistentiam ex Omnipræsentia Dei. — Corpore omni & figura corporea prorsus destituitur; ideoque videri non potest, nec audiri, nec tangi, nec sub specie rei alicujus corporeæ coli debet. Ideas habemus Attributorum ejus, sed quid sit rei alicujus Substantia, minimè cognoscimus. — Intimas* (Corporum) *substantias nullo sensu, nulla actione reflexa cognoscimus, & multò minus ideam habemus substantiæ Dei. Hunc cognoscimus solummodò per Proprietates suas & Attributa, & per sapientissimas & optimas rerum structuras, & causas finales; veneramur autem & colimus ob dominium. Deus enim sine Dominio, Providentia, & Causis finalibus, nihil aliud est quàm Fatum & Natura.* C'est-à-dire: Dieu gouverne tout, non comme une Ame du Monde, mais comme le Seigneur de l'Univers. Le mot de Dieu est relatif: il emporte une idée de relation à des Serviteurs; & la Divinité de Dieu est sa Domination, qui ne ressemble pas à celle de l'Ame sur son propre corps; mais à celle d'un Seigneur ou d'un Maître sur ses Serviteurs. — Tout subsiste & se meut en Dieu; mais sans aucune action mutuelle. Dieu n'est en aucune maniére affecté par le mouvement des corps;

eſt une partie d'un composé, dont le Corps eſt l'autre partie ; & ces deux parties agiſſent mutuellement l'une ſur l'autre, comme étant les parties d'un même Tout. Mais Dieu eſt dans le Monde, non comme une partie de l'Univers, mais comme un Gouverneur Il agit ſur tout, & rien n'agit ſur lui. *Il n'eſt pas loin de chacun de nous ;* *car en lui nous* (& toutes les choſes qui exiſtent) *avons la vie, le mouvement & l'être.*

corps; & le mouvement des corps n'eſt point interrompu par la préſence de Dieu.— Dieu n'a ni corps, ni figure corporelle: c'eſt pourquoi on ne ſauroit le voir, l'entendre, ni le toucher; & il ne doit être adoré ſous la reſſemblance d'aucune choſe corporelle. Nous avons des idées de ſes Attributs ; mais les Subſtances des Etres, ſans aucune exception, nous ſont entiérement inconnues.—— Nous ne ſaurions même connoître les ſubſtances des Corps, ni par quelqu'un de nos Sens, ni par quelque Acte réfléchi de notre Eſprit. La Subſtance de Dieu nous eſt encore moins connue. Nous ne le connoiſſons que par ſes proprietés & ſes Attributs, par ſon excellence & très-ſage diſpoſition des choſes, & par les Cauſes finales; & nous l'adorons, à cauſe de ſa Domination. Car un Dieu ſans Domination, ſans Providence, & ſans Cauſes finales, n'eſt autre choſe que le Deſtin & la Nature. *Newtoni Principia, Scholium generale ſub finem.*

TROI-

TROISIEME ECRIT DE Mr. LEIBNIZ,

OU

Réponse à la seconde Replique de Mr. Clarke.

1. SElon la maniére de parler ordinaire, les *Principes Mathématiques* sont ceux qui consistent dans les Mathématiques pures, comme Nombres, Arithmétique, Géométrie. Mais les *Principes Métaphysiques* regardent des notions plus générales, comme la Cause & l'Effet.

2. On m'accorde ce Principe important, *que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement.* Mais on me l'accorde en paroles, & on me le refuse en effet; ce qui fait voir qu'on n'en a pas bien compris toute la force. Et pour cela on se sert d'une de mes Démonstrations contre l'*Espace réel absolu*, Idole de quelques Anglois Modernes. Je dis Idole, non pas dans un sens Théologique, mais Philosophique;

comme le Chancelier *Bacon* disoit autrefois, qu'il y a *Idola Tribûs*, *Idola Specûs*.

3. Ces Messieurs soutiennent donc, que l'*Espace* est un *Etre réel absolu*; mais cela les mene à de grandes difficultés. Car il paroît qne cet Etre doit être éternel infini. C'est pourquoi il y en a qui ont cru que c'étoit Dieu lui-même, ou bien son Attribut, son Immensité. Mais comme il a des parties, ce n'est pas une chose qui puisse convenir à Dieu.

4. Pour moi, j'ai marqué plus d'une fois, que je tenois l'Espace pour quelque chose de *purement relatif*, comme le Tems; pour un *ordre des Coéxistences*, comme le Tems est un *ordre de Successions*. Car l'Espace marque en termes de possibilité, un ordre des choses qui existent en même tems, en tant qu'elles existent ensemble; sans entrer dans leurs maniéres d'exister. Et lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'apperçoit de cet ordre des choses entr'elles.

5. Pour réfuter l'imagination de ceux qui prennent l'Espace pour une Substance, ou du moins pour quelque Etre absolu; j'ai plusieurs Démonstrations; mais je ne veux me servir à présent que de celle dont on me fournit ici l'occasion. Je dis donc,

donc, que si l'Espace étoit un Etre absolu, il arriveroit quelque chose dont il seroit impossible qu'il y eût une raison suffisante (a), ce qui est contre notre Axiome. Voici comment je le prouve. L'Espace est quelque chose d'uniforme absolument; & sans les choses y placées, un point de l'Espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'Espace. Or il suit de cela (supposé que l'Espace soit quelque chose en lui-même outre l'ordre des corps entre eux,) qu'il est impossible qu'il y ait une raison pourquoi Dieu, gardant les mêmes situations des corps entre eux, ait placé les corps dans l'Espace ainsi & non pas autrement; & pourquoi tout n'a pas été pris à rebours, (par exemple,) par un échange de l'Orient & de l'Occident. Mais si l'Espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, & n'est rien du tout sans les corps, que la possibilité d'en mettre; ces deux états, l'un tel qu'il est, l'autre supposé à rebours, ne différeroient point entre eux. Leur différence ne se trouve donc, que dans notre supposition chimérique de la réalité de l'Espace en lui-même. Mais dans la vérité, l'un seroit juste-

(a) Voyez *l'Appendice*, N. 4.

justement la même chose que l'autre, comme ils sont absolument indiscernables; & par conséquent, il n'y a pas lieu de demander la raison de la préférence de l'un à l'autre.

6. Il en est de même du Tems. Supposé que quelqu'un demande pourquoi Dieu n'a pas tout créé un An plutôt; & que ce même personnage veuille inférer delà, que Dieu a fait quelquè chose dont il n'est pas possible qu'il y ait une raison pourquoi il l'a fait ainsi plutôt qu'autrement: on lui répondroit, que son illation seroit vraye, si le tems étoit quelque chose hors des choses temporelles; car il seroit impossible qu'il y eût des raisons pourquoi les choses eussent été appliquées plutôt à de tels instans, qu'à d'autres, leur succession demeurant la même. Mais cela même prouve que les instans hors des choses ne sont rien, & qu'ils ne consistent que dans leur ordre successif; lequel demeurant le même, l'un des deux états, comme celui de l'anticipation imaginée, ne différeroit en rien, & ne sauroit être discerné de l'autre qui est maintenant.

7. On voit par tout ce que je viens de dire, que mon Axiome n'a pas été bien pris; & qu'en semblant l'accorder, on le refuse.

refuse. *Il est vrai,* dit-on, *qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoi il est, & pourquoi il est ainsi plutôt qu'autrement:* Mais on ajoute, que cette raison suffisante est souvent la *simple Volonté* de Dieu; comme lorsqu'on demande pourquoi la Matiére n'a pas été placée autrement dans l'Espace, les mêmes situations entre les corps demeurant gardées. Mais c'est justement soutenir que Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa Volonté, contre l'Axiome, ou la Règle générale de tout ce qui arrive. C'est retomber dans l'*indifférence vague*, que j'ai montrée chimérique absolument, même dans les Créatures, & contraire à la Sagesse de Dieu, comme s'il pouvoit opérer sans agir par raison.

8. On m'objecte qu'en n'admettant point cette *simple Volonté*, ce seroit ôter à Dieu le pouvoir de choisir, & tomber dans la *Fatalité*. Mais c'est tout le contraire: on soutient en Dieu le pouvoir de choisir, puisqu'on le fonde sur la raison du choix conforme à sa Sagesse. Et ce n'est pas cette Fatalité (qui n'est autre chose que l'ordre le plus sage de la Providence,) mais une *Fatalité* ou *Nécessité brute*, qu'il faut éviter, où il n'y a ni sagesse, ni choix.

 9. J'a-

9. J'avois remarqué, qu'en diminuant la quantité de la Matiére, on diminue la quantité des Objets où Dieu peut exercer sa Bonté. On me répond, qu'au lieu de la Matiére, il y a d'autres choses dans le Vuide, où il ne laisse pas de l'exercer. Soit. Quoique je n'en demeure point d'accord; car je tiens que toute Substance créée est accompagnée de Matiére. Mais soit, dis-je : je réponds, que plus de Matiére étoit compatible avec ces mêmes choses ; & par conséquent, c'est toujours diminuer ledit Objet. L'instance d'un plus grand nombre d'hommes ou d'Animaux ne convient point ; car ils ôteroient la place à d'autres choses.

10. Il sera difficile de nous faire accroire, que dans l'usage ordinaire, *Sensorium* ne signifie pas l'Organe de la sensation. Voici les paroles de *Rudolphus Goclenius*, dans son *Dictionarium Philosophicum*, v. Sensiterium : *Barbarum Scholasticorum*, dit-il, *qui interdum sunt Simiæ Græcorum. Hi dicunt* Αἰσθητήριον. *Ex quo illi fecerunt Sensitorium pro Sensorio*, id est, *Organo Sensationis*.

11. La simple présence d'une Substance, même animée, ne suffit pas pour la perception. Un aveugle, & même un distrait,

distrait, ne voit point. Il faut expliquer comment l'Ame s'apperçoit de ce qui est hors d'elle.

12. Dieu n'est pas présent aux choses par situation, mais par essence; sa présence se manifeste par son opération immédiate. La présence de l'Ame est tout d'une autre nature. Dire qu'elle est diffuse par le corps, c'est la rendre étendue & divisible; dire qu'elle est toute entiére en chaque partie de quelque corps, c'est la rendre divisible d'elle-même. L'attacher à un Point, la répandre par plusieurs Points, tout cela ne sont qu'expressions abusives, *Idola Tribûs*.

13. Si la force active se perdoit dans l'Univers par les Loix naturelles que Dieu y a établies, en sorte qu'il eût besoin d'une nouvelle impression pour restituer cette force, comme un Ouvrier qui remédie à l'imperfection de sa Machine; le désordre n'auroit pas seulement lieu à l'égard de nous, mais à l'égard de Dieu lui-même. Il pouvoit le prévenir, & prendre mieux ses mesures, pour éviter un tel inconvénient: aussi l'a-t-il fait en effet.

14. Quand j'ai dit que Dieu a opposé à de tels desordres des remedes par avance; je ne dis point que Dieu laisse venir les des-

desordres, & puis les remedes; mais qu'il a trouvé moyen par avance d'empêcher les desordres d'arriver.

15. On s'applique inutilement à critiquer mon expression, que Dieu est *Intelligentia Supramundana* (a). Disant qu'il est au-dessus du Monde, ce n'est pas nier qu'il est dans le Monde.

16. Je n'ai jamais donné sujet de douter que la conservation de Dieu est une préservation & continuation actuelle des Etres, Pouvoirs, Ordres, Dispositions & Motions; & je crois l'avoir peut-être mieux expliqué que beaucoup d'autres. Mais, dit-on, *This is All that I contended for*; c'est en cela que consiste toute la Dispute. A cela je réponds, *Serviteur très-humble.* Nostre dispute consiste en bien d'autres choses. La question est, Si Dieu n'agit pas le plus réguliérement, & le plus parfaitement? Si sa Machine est capable de tomber dans des desordres, qu'il est obligé de redresser par des voyes extraordinaires? Si la Volonté de Dieu est capable d'agir sans raison? Si l'Espace est un Etre absolu? Sur la nature du Miracle, & quantité de questions semblables, qui font une grande séparation.

17. Les

(a) Voyez l'*Appendice*, N. 1.

17. Les Théologiens ne demeureront point d'accord de la Thèse qu'on avance contre moi, qu'il n'y a point de différence par rapport à Dieu, entre le Naturel & le Surnaturel. La plûpart des Philosophes l'approuveront encore moins. Il y a une différence infinie ; mais il paroît bien qu'on ne l'a pas bien considérée. Le Surnaturel surpasse toutes les forces des Créatures. Il faut venir à un exemple : en voici un, que j'ai souvent employé avec succès. Si Dieu vouloit faire en sorte qu'un corps libre se promenât dans l'Ether en rond, à l'entour d'un certain centre fixe, sans que quelqu'autre Créature agît sur lui ; je dis que cela ne se pourroit que par Miracle, n'étant pas expliquable par les natures des corps. Car un corps libre s'écarte naturellement de la ligne courbe par la tangente. C'est ainsi que je soutiens que l'attraction, proprement dite, des corps (a) est une chose miraculeuse, ne pouvant pas être expliquée par leur nature.

(a) Voyez l'*Appendice* N. 8. & la Note sur la *cinquième Replique* de Mr. Clarke N. 113.

TROISIEME REPLIQUE DE Mr. CLARKE.

1. CE que l'on dit ici ne regarde que la signification de certains mots. On peut admettre les définitions que l'on trouve ici ; mais cela n'empêchera pas qu'on ne puisse appliquer les raisonnemens *Mathématiques* à des sujets *Physiques* & *Métaphysiques*.

2. Il est indubitable, que rien n'éxiste, sans qu'il y ait une *raison suffisante* de son éxistence ; & que rien n'éxiste d'une certaine maniére plutôt que d'une autre, sans qu'il y ait aussi une *raison suffisante* de cette maniére d'éxister. Mais à l'égard des choses qui sont indifférentes en elles-mêmes, la *simple Volonté* est une raison suffisante pour leur donner l'éxistence, ou pour les faire éxister d'une certaine maniére ; & cette Volonté n'a pas besoin d'être déterminée par une Cause étrangére. Voici des exemples de ce que je viens de dire. Lorsque Dieu a créé ou placé une particule de Matiére dans un lieu plutôt que dans un autre, quoique tous

les

les lieux soient semblables ; il n'en a eu aucune autre raison que sa Volonté. Et supposé que l'Espace ne fût rien de réel, mais seulement un *simple ordre des Corps* ; la Volonté de Dieu ne laisseroit pas d'être la seule possible raison pour laquelle trois particules égales auroient été placées ou rangées dans l'ordre A, B, C, plutôt que dans un ordre contraire. On ne sauroit donc tirer de cette indifférence des Lieux aucun Argument, qui prouve qu'il n'y a point d'Espace réel. Car les différens Espaces sont réellement distincts l'un de l'autre, quoiqu'ils soient parfaitement semblables. D'ailleurs, si l'on suppose que l'Espace n'est point réel, & qu'il n'est simplement que *l'ordre & l'arrangement des Corps*, il s'ensuivra une absurdité palpable. Car, selon cette idée, si la Terre, le Soleil & la Lune avoient été placés où les Etoiles fixes les plus éloignées se trouvent à présent, (pourvû qu'ils eussent été placez dans le même ordre, & à la même distance l'un de l'autre,) non-seulement c'eut été la même chose, comme le savant Auteur le dit très-bien ; mais il s'ensuivroit aussi que la Terre, le Soleil & la Lune seroient en ce cas-là dans le

même

même Lieu, où ils sont présentement: ce qui est une contradiction manifeste.

Les Anciens (*a*) n'ont point dit que tout Espace destitué de Corps étoit un *Espace imaginaire:* ils nont donné ce nom qu'à l'Espace qui est au-delà du Monde. Et ils n'ont pas voulu dire par-là, que cet Espace n'est (*b*) pas réel; mais seulement que nous ignorons entiérement quelles sortes de choses il y a dans cet Espace. J'ajoute que les Auteurs, qui ont quelquefois employé le mot *d'imaginaire* pour marquer que l'Espace n'étoit pas réel, n'ont point prouvé ce qu'ils avançoient par le simple usage de ce terme.

3. L'Espace n'est pas une Substance, un Etre éternel & infini; mais une Proprieté, ou une (*c*) suite de l'éxistence d'un Etre infini & éternel. L'Espace infini est l'Immensité; mais l'Immensité n'est pas Dieu; donc l'Espace infini n'est pas Dieu. Ce que l'on dit ici des parties de l'Es-

(*a*) On a fait ces Remarques à l'occasion d'un endroit de la Lettre de Mr. Leibniz, qui servoit d'enveloppe au troisième Ecrit qu'il envoya.

(*b*) Le Néant n'a point de dimensions, de grandeur, ni de quantité: il n'a aucune proprieté.

(*c*) Voyez ci-dessous la Note sur ma *quatrième Replique*, §. 10.

l'Espace, n'est point une difficulté. L'Espace infini est absolument & essentiellement indivisible : & c'est une contradiction dans les termes, que de supposer qu'il soit divisé ; car il faudroit qu'il y eût un Espace entre les parties que l'on suppose divisées ; ce qui est supposer que l'Espace est (*a*) divisé & non divisé en même tems. Quoique Dieu soit immense ou présent par-tout, sa Substance n'en est pourtant pas plus divisée en parties, que son Existence l'est par la durée. La difficulté que l'on fait ici, vient uniquement de l'abus du mot de Parties.

4. Si l'Espace n'étoit que l'*ordre des choses qui coéxistent*, il s'ensuivroit que si Dieu faisoit mouvoir le Monde tout entier en ligne droite, quelque degré de vîtesse qu'il eût, il ne laisseroit pas d'être toujours dans le même lieu ; & que rien ne recevroit aucun choc, quoique ce mouvement fût arrêté subitement. Et si le Tems n'étoit qu'un *ordre de succession* dans les Créatures, il s'ensuivroit que si Dieu avoit créé le Monde quelques millions d'années, plutôt, il n'auroit pourtant pas été créé plutôt. De plus, l'Espace

(*a*) Voyez ci-dessus §. 4. de ma *Seconde Replique*.

pace & le Tems sont des quantités ; ce qu'on ne peut dire de la Situation & de l'Ordre.

5. On prétend ici que, parce que l'Espace est uniforme ou parfaitement semblable, & qu'aucune de ses parties ne différe de l'autre, il s'ensuit que si les Corps qui ont été créés dans un certain lieu, avoient été créés dans un autre lieu, (supposé qu'ils conservassent la même situation entre eux,) ils ne laisseroient pas d'avoir été créés dans le même lieu. Mais c'est une contradiction manifeste. Il est vrai que l'uniformité de l'Espace prouve, que Dieu n'a pu avoir aucune raison externe pour créer les choses dans un lieu plutôt que dans un autre ; mais cela empêche-t-il que sa volonté n'ait été une raison suffisante pour agir en quelque lieu que ce soit, puisque tous les lieux sont indifférens ou semblables, & qu'il y a une bonne raison pour agir en quelque lieu ?

6. Le même raisonnement, dont je me suis servi dans la Section précédente, doit avoir lieu ici.

7. & 8. Lorsqu'il y a quelque différence dans la nature des choses, la considération de cette différence détermine toujours un Agent intelligent & très-sage. Mais

Mais lorsque deux maniéres d'agir sont également bonnes, comme dans les cas dont on a parlé ci-dessus ; dire que Dieu *ne sauroit agir du tout*, & que ce n'est point une imperfection de *ne pouvoir agir* dans un tel cas, parce que Dieu ne peut avoir aucune raison externe pour agir d'une certaine maniére plutôt que d'une autre ; dire une telle chose, c'est insinuer que Dieu n'a pas en lui-même un *Principe d'action*, & qu'il est toujours, pour ainsi dire, machinalement déterminé par les choses de dehors.

9. Je suppose que la quantité déterminée de Matiére, qui est à présent dans le Monde, est la plus convenable à l'état présent des choses ; & qu'une plus grande (aussi-bien qu'une plus petite) quantité de Matiére, auroit été moins convenable à l'état présent du Monde ; & que par conséquent elle n'auroit pas été un plus grand objet de la bonté de Dieu.

10. Il ne s'agit pas de savoir ce que *Goclenius* entend par le mot de *Sensorium* ; mais en quel sens Mr. le Chevalier (a) *Newton* s'est servi de ce mot dans son Livre.

(a) Voyez la Note sur §. 3. de ma *Premiére Replique*, pag. 4.

vre. Si *Goclenius* croit que l'Oeil, l'Oreille, ou quelque autre Organe des Sens, est le *Sensorium*, il se trompe. Mais quand un Auteur employe un terme d'Art, & qu'il déclare en quel sens il s'en sert, à quoi bon rechercher de quelle maniére d'autres Ecrivains ont entendu ce même terme? *Scapula* traduit le mot, dont il s'agit ici, *Domicilium*, c'est-à-dire, le Lieu ou l'Ame réside.

11. L'Ame d'un Aveugle ne voit point, parce que certaines obstructions empêchent les images d'être portées au *Sensorium*, où elle est présente. Nous ne savons pas comment l'Ame d'un homme qui voit, apperçoit les images auxquelles elle n'est pas présente; parce qu'un Etre ne sauroit ni agir, ni recevoir des impressions, dans un lieu où il n'est pas.

12. Dieu étant par-tout, est actuellement présent à tout, *essentiellement* & (a) *substantiellement*. Il est vrai que la présence

(a) *Deus omnipræsens est, non per virtutem solam, sed etiam par Substantiam; nam virtus sine Substantia subsistere non potest.* C'est-à-dire: Dieu est présent par-tout, non-seulement virtuellement, mais encore substantiellement; car la Force, (*Virtus*) ne sauroit subsister sans une Substance. *Newtoni Principia, Scholium generale sub finem.*

ſence de Dieu ſe manifeſte par ſon opération; mais cette opération ſeroit impoſſible ſans la préſence actuelle de Dieu. L'Ame n'eſt pas préſente à chaque partie du Corps; & par conſéquent elle n'agit, & ne ſauroit agir par elle-même ſur toutes les parties du Corps, mais ſeulement ſur le Cerveau, ou ſur certains Nerfs & ſur les Eſprits, qui agiſſent ſur tout le Corps, en vertu des Loix du mouvement, que Dieu a établies.

13. & 14. Quoique les (a) *Forces Acti-ves*

(a) Le mot de *Force Active* ne ſignifie ici que le *Mouvement* & l'*Impetus* ou la *Force impulſive* & *relative* des Corps, qui naît de leur mouvement, & qui lui eſt proportionnée. Car c'eſt le Paſſage ſuivant de Mr. Newton, qui a donné lieu à tout ce qu'on dit ſur ce ſujet dans cette Diſpute. " Cet exemple „ fait voir que le mouvement ſe produit, & qu'il „ ſe perd auſſi; mais qu'à cauſe de la ténacité des „ Fluides, & de l'attrition de leurs parties, & de la „ foibleſſe de l'élaſticité des Solides, il ſe perd beau- „ coup plus de mouvement qu'il ne s'en produit.... „ Puis donc que tous les différens mouvemens que „ nous découvrons dans le Monde, diminuent „ continuellement, il eſt abſolument néceſſaire „ qu'il y ait des Principes actifs qui les conſervent, „ & en réparent la perte. " Ce que Mr. Clarke a traduit de cette maniére: *Apparet motum & naſci poſſe & perire. Verùm, per tenacitatem corporum fluidorum, partiumque ſuarum attritum, viſque elaſticæ in corporibus ſolidis imbecillitatem, multò magis in eam ſemper*

ves qui ſont dans l'Univers, diminuent, & qu'elles ayent beſoin d'une nouvelle impreſſion, ce n'eſt point un deſordre, ni une imperfection dans l'Ouvrage de Dieu ; ce n'eſt qu'une ſuite de la nature des Créatures, qui ſont dans la dépendance. Cette dépendance n'eſt pas une choſe, qui ait beſoin d'être rectifiée. L'exemple qu'on allégue d'un homme qui fait une Machine, n'a aucun rapport à la matiére dont il s'agit ici ; parce que les Forces, en vertu deſquelles cette Machine continue de ſe mouvoir, ſont tout-à-fait indépendantes de l'Ouvrier.

15. On peut admettre les mots d'*Intelligentia Supramundana*, de la maniére dont l'Auteur les explique ici. Mais, ſans cette explication, ils pourroient aiſément faire naître une fauſſe idée, comme ſi Dieu n'étoit pas réellement & ſubſtantiellement préſent par-tout.

16. Je réponds aux Queſtions que l'on propoſe ici : Que Dieu agit toujours de la

ſemper partem vergit natura rerum, ut pereat Motus, quàm ut naſcatur. —— Quoniam igitur varii illi Motus qui in Mundo conſpiciuntur, perpetuò decreſcunt univerſi ; neceſſe eſt prorſus, quo ii conſervari & recreſcere poſſint, ut ad actuoſa aliqua Principia recurramus. Newt. Optic, *Quæſt. ult. p.* 341. 343.

la maniére la plus réguliére & la plus parfaite : qu'il n'y a aucun desordre dans son Ouvrage : que les changemens qu'il fait dans l'état présent de la Nature, ne sont pas plus extraordinaires, que le soin qu'il a de conserver cet état : que lorsque les choses sont en elles-mêmes absolement égales & indifférentes, la Volonté de Dieu peut se déterminer librement sur le choix, sans qu'aucune cause étrangére la fasse agir ; & que le pouvoir que Dieu a d'agir de cette maniére, est une véritable perfection. Enfin, je réponds que l'Espace ne dépend point de l'*Ordre* ou de la *Situation*, ou de l'*Existence* des Corps.

17. A l'égard des Miracles, il ne s'agit pas de savoir ce que les Théologiens ou les Philosophes disent communément sur cette matiére ; mais sur quelles raisons ils appuyent leurs sentimens. Si un *Miracle* est toujours *une Action, qui surpasse la puissance de toutes les Créatures*, il s'ensuivra que si un homme marche sur l'eau, & si le mouvement du Soleil (ou de la Terre) est arrêté, ce ne sera point un Miracle, puisque ces deux choses se peuvent faire sans l'intervention d'une Puissance infinie. Si un Corps se meut autour d'un Centre dans le Vuide, & si ce mouvement

vement eſt une choſe ordinaire, comme celui des Planetès autour du Soleil; ce ne ſera point un Miracle, ſoit que Dieu lui-même produiſe ce mouvement immédiatement, ou qu'il ſoit produit par quelque Créature. Mais ſi ce mouvement autour d'un Centre eſt rare & extraordinaire, comme ſeroit celui d'un Corps peſant, ſuſpendu dans l'air, ce ſera également un Miracle; ſoit que Dieu même produiſe ce mouvement, ou qu'il ſoit produit par une Créature inviſible. Enfin, ſi tout ce qui n'eſt pas l'effet des forces naturelles des Corps, & qu'on ne ſauroit expliquer par ces forces, eſt un Miracle; il s'enſuivra que tous les mouvemens des Animaux ſont des Miracles. Ce qui ſemble prouver démonſtrativement, que le ſavant Auteur a une fauſſe idée de la nature du Miracle.

QUA-

QUATRIEME ECRIT DE MR. LEIBNIZ,

OU

Réponse à la troisième Replique de Mr. Clarke.

1. DAns les choses indifférentes absolument il n'y a point de choix, & par conséquent point d'élection ni de volonté; puisque le choix doit avoir quelque raison ou principe.

2. Une simple volonté sans aucun motif (*a mere Will*), est une fiction non-seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encore chimérique, contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté, & assez réfutée dans la *Théodicée.*

3. Il est indifférent de ranger trois corps égaux & en tout semblables, en quel ordre qu'on voudra; & par conséquent ils ne seront jamais rangés (*a*) par celui qui ne fait

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 4, & 9.

fait rien qu'avec ſageſſe. Mais auſſi étant l'Auteur des choſes, il n'en produira point, & par conſéquent il n'y en a point dans la Nature.

4. Il n'y a point *deux Individus indiſcernables.* Un Gentil-homme d'eſprit de mes amis, en parlant avec moi en préſence de Madame l'Electrice dans le Jardin de Hertenhauſen, crut qu'il trouveroit bien deux feuilles entiérement ſemblables. Madame l'Electrice l'en défia, & il courut long-tems en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau, ou de lait, regardées par le Microſcope, ſe trouveront diſcernables. C'eſt un argument contre les Atomes, qui ne ſont pas moins combattus que le Vuide, par les Principes de la véritable Métaphyſique.

5. Ces grands Principes de la *Raiſon ſuffiſante* & de l'*Identité des indiſcernables*, changent l'état de la Méthaphyſique, qui devient réelle & démonſtrative par leur moyen : au lieu qu'autrefois elle ne conſiſtoit preſque qu'en termes vuides.

6. Poſer deux choſes indiſcernables, eſt poſer la même choſe ſous deux noms. Ainſi l'Hypothèſe, que l'Univers auroit eu d'abord une autre poſition du Tems & du Lieu, que celle qui eſt arrivée effective-

tive-

tivement ; & que pourtant toutes les parties de l'Univers auroient eu la même position entre elles, que celle qu'elles ont reçue en effet, est une fiction impossible.

7. La même raison qui fait que l'Espace hors du Monde est imaginaire, prouve que tout espace vuide est une chose imaginaire ; car ils ne différent que du grand au petit.

8. Si l'Espace est une proprieté ou un attribut, il doit être la proprieté de quelque substance. L'Espace vuide borné, que ses Patrons supposent entre deux Corps, de quelle substance sera-t-il la proprieté ou l'affection ?

9. Si l'Espace infini est l'immensité ; l'Espace fini sera l'opposé de l'immensité, c'est-à-dire la mensurabilité, ou l'étendue bornée. Or l'étendue doit être l'affection d'un étendu. Mais si cet Espace est vuide, il sera un attribut sans sujet, une étendue d'aucun étendu. C'est pourquoi, en faisant de l'Espace une proprieté, l'on tombe dans mon sentiment qui le fait un ordre des choses, & non pas quelque chose d'absolu.

10. Si l'Espace est une réalité absolue ; bien loin d'être une proprieté ou acciden-

talité opposée à la substance, il sera plus subsistant que les substances. Dieu ne le sauroit détruire, ni même changer en rien. Il est non-seulement immense dans le tout; mais encore immuable & éternel en chaque partie. Il y aura une infinité de choses éternelles hors de Dieu.

11. Dire que l'Espace infini est sans parties, c'est dire que les Espaces finis ne le composent point; & que l'Espace infini pourroit subsister, quand tous les Espaces finis seroient réduits à rien. Ce seroit comme si l'on disoit, dans la supposition Cartésienne, d'un Univers corporel étendu sans bornes, que cet Univers pourroit subsister, quand tous les Corps qui le composent seroient réduits à rien.

12. On attribue des *parties* à l'Espace, p. 19. 3. Edition de la *Défense de l'Argument contre M. Dodwell*; & on les fait inséparables l'une de l'autre. Mais p. 30. *de la Seconde Défense*, on en fait des *parties inproprement dites*; cela se peut entendre dans un bon sens.

13. De dire que Dieu fasse avancer tout l'Univers, en ligne droite ou autre, sans y rien changer autrement, c'est encore une supposition chimérique (*a*). Car deux états

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 10.

états *indiſcernables* ſont le même état, & par conſéquent c'eſt un changement qui ne change rien. De plus, il n'y a ni rime ni raiſon. Or Dieu ne fait rien ſans raiſon; & il eſt impoſſible qu'il y en ait ici. Outre que ce ſeroit *agendo nihil agere*, comme je viens de dire, à cauſe de l'indiſcernabilité.

14. Ce ſont *Idola Tribûs*, chiméres toutes pures, & imaginations ſuperficielles. Tout cela n'eſt fondé, que ſur la ſuppoſition que l'Eſpace imaginaire eſt réel.

15. C'eſt une fiction ſemblable, c'eſt-à-dire impoſſible, de ſuppoſer que Dieu ait créé le Monde quelques millions d'années plutôt. Ceux qui donnent dans ces ſortes de fictions, ne ſauroient répondre à ceux qui argumenteroient pour l'éternité du Monde. Car Dieu ne faiſant rien ſans raiſon, & point de raiſon n'étant aſſignable, pourquoi il n'ait point créé le Monde plutôt; il s'enſuivra, ou qu'il n'ait rien créé du tout, ou qu'il ait produit le Monde avant tout tems aſſignable, c'eſt-à-dire que le Monde ſoit éternel. Mais quand on montre que le commencement, quel qu'il ſoit, eſt toujours la même choſe, la queſtion, pourquoi il n'en a pas été autrement, ceſſe.

16. Si l'Eſpace & le Tems étoient quelque choſe d'abſolu ; c'eſt-à-dire, s'ils étoient autre choſe que certains *ordres* des choſes, ce que je dis ſeroit contradiction. Mais cela n'étant point, l'Hypothèſe eſt contradictoire ; c'eſt-à-dire, c'eſt une fiction impoſſible.

17. Et c'eſt comme dans la Géométrie, où l'on prouve quelquefois par la ſuppoſition même, qu'une Figure ſoit plus grande. C'eſt une contradiction ; mais elle eſt dans l'Hypothèſe, laquelle pour cela même ſe trouve fauſſe.

18. L'uniformité de l'Eſpace fait qu'il n'y a aucune raiſon, ni interne, ni externe, pour en diſcerner les parties, & pour y choiſir. Car cette raiſon externe de diſcerner, ne ſauroit être fondée que dans l'interne ; autrement c'eſt choiſir ſans diſcerner. La volonté ſans raiſon ſeroit le Hazard des Epicuriens. Un Dieu qui agiroit par une telle volonté, ſeroit un Dieu de nom. La ſource de ces erreurs eſt, qu'on n'a point de ſoin d'éviter ce qui déroge aux Perfections Divines.

19. Lorsque deux choſes incompatibles ſont également bonnes, & que tant en elles que par leur combinaiſon avec d'autres, l'une n'a point d'avantage ſur l'autre ;

tre ; Dieu n'en produira aucune (*a*).

20. Dieu n'est jamais déterminé par les choses externes, mais toujours par ce qui est en lui ; c'est-à-dire, par ses connoissances, avant qu'il y ait aucune chose hors de lui.

21. Il n'y a point de raison possible, qui puisse limiter la quantité de la Matiére. Ainsi cette limitation ne sauroit avoir lieu.

22. Et supposé cette limitation arbitraire, on pourroit toujours ajouter quelque chose, sans déroger à la perfection des choses qui sont déja : & par conséquent il faudra toujours y ajouter quelque chose, pour agir suivant le Principe de la perfection des Opérations Divines.

23. Ainsi on ne sauroit dire que la présente quantité de la Matiére est la plus convenable pour leur présente constitution. Et quand même cela seroit, il s'ensuivroit que cette présente constitution des choses ne seroit point la plus convenable absolument, si elle empêche d'employer plus de matiére ; il faudroit donc en choisir une autre, capable de quelque chose de plus.

24. Je serois bien aise de voir le passage

 d'un

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 4, & 9.

d'un Philosophe, qui prenne *Sensorium* autrement que *Goclenius*.

25. Si *Scapula* dit que *Sensorium* est la place où l'Entendement réside, il entendra l'Organe de la sensation interne. Ainsi il ne s'éloignera point de *Goclenius*.

26. *Sensorium* a toujours été l'Organe de la sensation. La glande pinéale seroit, selon *Descartes*, le *Sensorium* dans le sens qu'on raporte de *Scapula*.

27. Il n'y a guère d'expression moins convenable sur ce sujet, que celle qui donne à Dieu un *Sensorium*. Il semble qu'elle le fait l'Ame du Monde. Et on aura bien de la peine à donner à l'usage que M. *Newton* fait de ce mot, un sens qui le puisse justifier.

28. Quoiqu'il s'agisse du sens de M. *Newton*, & non pas de celui de *Goclenius*, on ne me doit point blâmer d'avoir allégué le Dictionnaire Philosophique de cet Auteur; parce que le but des Dictonnaires est de marquer l'usage des termes.

29. Dieu s'apperçoit des choses en lui même. L'Espace est le lieu des choses, & non pas le lieu des idées de Dieu: à moins qu'on ne considére l'Espace comme quelque chose qui fasse l'union de Dieu & des choses, à l'imitation de l'union

nion de l'Ame & du Corps qu'on s'imagine; ce qui rendroit encore Dieu l'Ame du Monde.

30. Aussi a-t-on tout dans la comparaison qu'on fait de la connoissance & de l'opération de Dieu avec celle des Ames. Les ames connoissent les choses, parce que Dieu a mis en elles un *Principe représentatif* de ce qui est hors d'elles. Mais Dieu connoît les choses (*a*), parce qu'il les produit continuellement.

31. Les Ames n'opérent sur les choses, selon moi, que parce que des Corps s'accommodent à leur desirs en vertu de l'*harmonie* que Dieu y a *préétablie* (*b*).

32. Mais ceux qui s'imaginent que les Ames peuvent donner une force nouvelle au Corps, & que Dieu en fait autant dans le Monde pour redresser les défauts de sa Machine, approchent trop Dieu de l'Ame, en donnant trop à l'Ame & trop peu à Dieu.

33. Car il n'y a que Dieu qui puisse donner à la Nature de nouvelles forces; mais il ne le fait que surnaturellement. S'il avoit besoin de le faire dans le cours naturel,

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 11.
(*b*) Voyez l'*Appendice*, N. 7.

turel, il auroit fait un Ouvrage très-imparfait. Il ressembleroit dans le Monde à ce que le Vulgaire attribue à l'Ame dans le Corps.

34. En voulant soutenir cette opinion vulgaire de l'influence de l'Ame sur le Corps, par l'exemple de Dieu opérant hors de lui; on fait encore que Dieu ressembleroit trop à l'Ame du Monde. Cette affectation encore de blâmer mon expression d'*Intelligentia Supramundana*, y semble pancher aussi.

35. Les images, dont l'Ame est affectée immédiatement, sont en elle-même; mais elles répondent à celles du Corps. La présence de l'Ame est imparfaite, & ne peut être expliquée que par cette correspondance; mais celle de Dieu est parfaite, & se manifeste par son opération.

36. L'on suppose mal contre moi, que la présence de l'Ame est liée avec son *influence* sur le Corps; puisqu'on sait que je rejette cette *influence.*

37. Il est aussi inexplicable que l'Ame soit *diffuse par le Cerveau*, que de faire qu'elle soit diffuse par le Corps tout entier. La différence n'est que du plus au moins.

38. Ceux qui s'imaginent que les forces actives se diminuent d'elles-mêmes dans le Mon-

Monde (a), ne connoissent pas bien les principales loix de la Nature, & la beauté des Ouvrages de Dieu.

39. Comment prouveront-ils que ce défaut est une suite de la dépendance des choses?

40. Ce défaut de nos Machines, qui fait qu'elles ont besoin d'être redressées, vient de cela même, qu'elles ne sont pas assez dépendantes de l'Ouvrier. Ainsi la dépendance de Dieu qui est dans la Nature, bien loin d'être cause de ce défaut, est plutôt cause que ce défaut n'y est point; parce qu'elle est si dépendante d'un Ouvrier trop parfait, pour faire un Ouvrage qui ait besoin d'être redressé. Il est vrai que chaque Machine particuliére de la Nature est en quelque façon sujette à être détraquée; mais non pas l'Univers tout entier, qui ne sauroit diminuer en perfection.

41. On dit que l'Espace ne dépend point de la situation des Corps. Je réponds qu'il est vrai qu'il ne dépend point d'une telle situation des Corps; mais il est cet Ordre qui fait que les Corps sont *situables*, & par lequel ils ont une situation entre eux en exis-

(a) Voyez ci-dessus la Note sur le §. 13. de la *troisiéme Replique* de M. *Clarke*.

existant ensemble, comme le tems est cet Ordre par rapport à leur position successive. Mais s'il n'y avoit point de Créatures, l'Espace & le Tems ne seroient que dans les idées de Dieu.

42. Il semble qu'on avoue ici que l'idée qu'on se fait du Miracle n'est pas celle qu'en ont communément les Théologiens & les Philosophes. Il me suffit donc, que mes Adversaires sont obligés de recourir à ce qu'on appelle Miracle dans l'usage reçu.

43. J'ai peur qu'en voulant changer le sens reçu du Miracle, on ne tombe dans un sentiment incommode. La nature du Miracle ne consiste nullement dans l'*usualité* & l'*inusualité*; autrement les Monstres seroient des Miracles.

44. Il y a des Miracles d'une sorte inférieure, qu'un Ange peut produire; car il peut, par exemple, faire qu'un homme aille sur l'eau sans enfoncer. Mais il y a des Miracles réservés à Dieu, & qui surpassent toutes forces naturelles; tel est celui de créer ou d'annihiler.

45. Il est surnaturel aussi, que les Corps s'attirent de loin, sans aucun moyen; & qu'un Corps aille en rond, sans s'écarter par la tangente, quoique rien ne l'empêchât de s'écarter ainsi. Car ces effets ne sont

ſont point explicables par les natures des choſes.

46. Pourquoi la motion des Animaux ne ſeroit-elle point explicable par les forces naturelles? Il eſt vrai que le commencement des Animaux eſt auſſi inexplicable par leur moyen, que le commencement du Monde.

APOSTILLE.

TOUS ceux qui ſont pour le Vuide, ſe laiſſent plus mener par l'imagination que par la Raiſon. Quand j'étois jeune garçon, je donnai auſſi dans le Vuide & dans les Atomes; mais la Raiſon me ramena. L'imagination étoit riante. On borne là ſes recherches: on fixe la méditation comme avec un clou; on croit avoir trouvé les premiers Elémens, un *non plus ultrà.* Nous voudrions que la Nature n'allât pas plus loin: qu'elle fût finie, comme notre Eſprit; mais ce n'eſt point connoître la grandeur, & la majeſté de l'Auteur des choſes. Le moindre Corpuſcule eſt actuellement ſubdiviſé à l'infini, & contient un Monde de nouvelles Créatures, dont l'Univers manqueroit, ſi ce Corpuſcule étoit un Atome; c'eſt-à-dire,

un corps tout d'une pièce sans subdivision. Tout de même, vouloir du Vuide dans la Nature, c'est attribuer à Dieu une production très-imparfaite ; c'est violer le grand Principe de la nécessité d'une *raison suffisante*, que bien des gens ont eu dans la bouche ; mais dont ils n'ont point connu la force, comme j'ai montré derniérement, en faisant voir par ce Principe que l'Espace n'est qu'un ordre des choses, comme le Tems, & nullement un Etre absolu. Sans parler de plusieurs autres raisons contre le Vuide & les Atomes ; en voici celles que je prends de la perfection de Dieu, & de la *raison suffisante*. Je pose que toute perfection que Dieu a pû mettre (*a*) dans les choses, sans déroger aux autres perfections qui y sont, y a été mise. Or figurons-nous un Espace entiérement vuide, Dieu y pouvoit mettre (*b*) quelque matiére, sans déroger en rien à toutes les autres choses : donc il l'y a mise : donc il n'y a point d'Espace entiérement vuide : donc tout est plein. Le même raisonnement prouve qu'il n'y a point

(*a*) Voyez la *troisième Replique* de M. *Clarke* §. 9, & la *quatrième*. §. 22.

(*b*) Voyez les deux endroits qui viennent d'être citées.

point de Corpuscule, qui ne soit subdivisé. Voici encore l'autre raisonnement pris de la nécessité d'une *raison suffisante*. Il n'est point possible qu'il y ait un Principe de déterminer la proportion de la Matiére, ou du Rempli au Vuide, ou du Vuide au Plein. On dira peut-être que l'un doit être égal à l'autre; mais comme la Matiére est plus parfaite que le Vuide, la raison veut qu'on observe la proportion Géométrique, & qu'il mérite d'être préféré. Mais ainsi il n'y aura point de Vuide du tout; car la perfection de la Matiére est à celle du Vuide, comme quelque chose à rien (*a*). Il en est de même des Atomes. Quelle raison peut-on assigner de borner la Nature dans le progrès de la subdivision? Fictions purement arbitraires, & indignes de la vraye Philosophie. Les raisons qu'on allégue pour le Vuide, ne sont que des Sophismes.

(*a*) Voyez les mêmes endroits.

QUA-

QUATRIEME REPLIQUE DE Mr. CLARKE.

1, & 2. LA Doctrine que l'on trouve ici, conduit à la *Nécessité* & à la *Fatalité*, en supposant que les *Motifs* ont le même rapport à la *volonté d'un Agent intelligent*, que (a) les Poids à (b) une Balance; de sorte que quand deux choses sont absolument indifférentes, un Agent intelligent ne (c) peut choisir l'une ou l'autre, comme une Balance ne peut se mouvoir lorsque les Poids sont égaux des deux côtés. Mais voici en quoi consiste la différence. Une Balance n'est pas un Agent: elle est tout-à-fait passive, & les Poids agissent sur elle; de sorte que quand les Poids sont égaux, il n'y a rien qui la puisse mouvoir. Mais les Etres intelligens sont des Agens; ils ne sont point simplement passifs, & les Motifs n'agissent pas sur eux, comme les Poids agissent sur une Balance. Ils ont des forces actives, & ils agis-

(a) Voyez ci-dessus le 2 *Ecrit* de Mr. *Leibniz*, §. 1.
(b) Voyez l'*Appendice*, N. 3.
(c) Voyez, l'*Appendice*, N. 4.

agissent, quelquefois par de puissans Motifs, quelquefois par des Motifs foibles, & quelquefois lorsque les choses sont absolument indifférentes. Dans ce dernier cas, il peut y avoir de très-bonnes raisons pour agir; quoique deux ou plusieurs maniéres d'agir puissent être absolument indifférentes. Le savant Auteur suppose toujours le contraire, comme un Principe; mais il n'en donne aucune preuve tirée de la nature des choses, ou des perfections de Dieu.

3, & 4. Si le raisonnement que l'on trouve ici, étoit bien fondé, il prouveroit que Dieu n'a créé aucune matiére, & même qu'il est (a) impossible qu'il en puisse créer. Car les parties de matiére, quelle qu'elle soit, qui sont parfaitement solides, sont aussi parfaitement semblables, pourvû qu'elles ayent des figures & des dimensions égales; ce que l'on peut toujours supposer, comme une chose possible. Ces parties de matiére pourroient donc occuper également bien un autre lieu que celui qu'elles occupent; & par conséquent il étoit impossible, selon le raisonnement du savant Auteur, que Dieu les plaçât où il les a actuellement placées; parce qu'il auroit

(a) Voyez l'*Appendice*, N. 9 & 4.

auroit pu avec la même facilité les placer à rebours. Il eſt vrai qu'on ne ſauroit voir deux feuilles, ni peut-être deux goutes d'eau, parfaitement ſemblables ; parce que ce ſont des Corps fort compoſés. Mais il n'en eſt pas ainſi des parties de la matiére ſimple & ſolide. Et même dans les compoſés, il n'eſt pas impoſſible que Dieu faſſe deux goutes d'eau tout-à-fait ſemblables ; & nonobſtant cette parfaite reſſemblance, elles ne pourroient pas être une ſeule & même goute d'eau. J'ajoute que le lieu de l'une de ces goutes ne ſeroit pas le lieu de l'autre, quoique leur ſituation fût une choſe abſolument indifférente. Le même raiſonnement a lieu auſſi par rapport à la premiére détermination du mouvement d'un certain côté, ou du côté oppoſé.

5, & 6. Quoique deux choſes ſoient parfaitement ſemblables, elles ne ceſſent pas d'être deux choſes. Les parties du Tems ſont auſſi parfaitement ſemblables, que celles de l'Eſpace, & cependant deux Inſtans ne ſont pas le même Inſtant : ce ne ſont pas non plus deux noms d'un ſeul & même Inſtant. Si Dieu n'avoit créé le Monde que dans ce moment, il n'auroit pas été créé dans le tems qu'il l'a été. Et

si Dieu a donné, (ou s'il peut donner) une étendue bornée à l'Univers, il s'ensuit que l'Univers doit être naturellement capable de mouvement ; car ce qui est borné, ne peut être immobile. Il paroît donc par ce que je viens de dire, que ceux qui soutiennent que Dieu ne pouvoit pas créer le Monde dans un autre Tems, ou dans un autre Lieu, font la Matiére nécessairement infinie & éternelle, & réduisent tout à la Nécessité & au Destin.

7. Si l'Univers a une étendue bornée ; l'Espace qui est au-delà du Monde, n'est point imaginaire, mais réel. Les Espaces vuides dans le Monde même ne sont pas imaginaires. Quoiqu'il y ait des rayons de lumiére, & peut-être quelque autre matiére en très-petite quantité, dans un (a) Récipient ; le défaut de résistance fait voir clairement, que la plus grande partie de cet Espace est destituée de matiére. Car la subtilité de la matiére ne peut être la cause du défaut de résistance. Le Mercure est composé de parties, qui ne sont pas moins subtiles & fluides que celles de l'Eau ; & cependant il fait plus de dix fois

(a) Un Passage de la Lettre de M. *Leibniz*, qui servoit d'envelope à son *Ecrit*, a donné lieu à ce que l'on dit ici.

fois autant de résistance. Cette résistance vient donc de la *quantité*, & non de la *grossiéreté* de la Matiére.

8. L'Espace destitué de Corps, est une proprieté d'une Substance immatérielle. L'Espace n'est pas borné par les Corps; mais il existe également dans les Corps & hors des Corps. L'Espace n'est pas renfermé entre les Corps; mais les Corps, étant dans l'Espace immense, sont eux-mêmes bornés par leurs propres dimensions.

9. L'Espace vuide n'est pas un Attribut sans sujet; car par cet Espace nous n'entendons pas un Espace où il n'y a rien, mais un Espace sans Corps. Dieu est certainement présent dans tout l'Espace vuide; & peut-être qu'il y a aussi dans cet Espace plusieurs autres substances, qui ne sont pas matérielles, & qui par conséquent ne peuvent être tangibles, ni apperçues par aucun de nos sens.

10. L'Espace n'est pas une Substance, mais un Attribut; & si c'est un Attribut d'un Etre nécessaire, il doit (comme tous les autres Attributs d'un Etre nécessaire) exister plus nécessairement, que les Substances mêmes, qui ne sont pas nécessaires. L'Espace est immense, immuabe, & éternel;

éternel ; & l'on doit dire la même chose de la Durée. Mais il ne s'ensuit pas delà, qu'il y ait rien d'éternel hors de Dieu. Car l'Espace & la Durée ne sont pas hors de Dieu : ce sont (*a*) des suites immédiates &

(*a*) *Deus æternus est & infinitus, omnipotens & omnisciens; id est, durat ab æterno in æternum, & adest ab infinito in infinitum; omnia regit & omnia cognoscit, quæ fiunt aut sciri possunt. Non est Æternitas vel Infinitas; non est Duratio vel Spatium, sed durat & adest. Durat semper, & adest ubique; & existendo semper & ubique, durationem & spatium, æternitatem & infinitatem constituit. Cùm unaquæque Spatii particula sit semper, & unumquodque Durationis indivisibile momentum ubique, certè rerum omnium Fabricator ac Dominus, non erit nunquam nusquam. Omnipræsens est, non per Virtutem solam, sed etiam per Substantiam: Nam Virtus sine Substantia subsistere non potest. C'est-à-dire:* „ Dieu est éternel & infini : „ il est tout-puissant, & rien n'échappe à sa con- „ noissance, je veux dire, que sa durée n'a ni com- „ mencement, ni fin; & que sa Présence est im- „ mense, & n'a point des bornes ; qu'il régle „ toutes les choses qui existent, & qu'il connoît „ tout ce qu'il est possible de connoître. Il n'est „ pas l'Eternité, ou l'Infinité ; mais il est éternel „ & infini. Il n'est pas la Durée, ou l'Espace; „ mais il continue d'exister, & il est présent. „ Il éxiste toujours, & il est présent par-tout ; „ & en éxistant toujours & par-tout, il costitue „ la Durée & l'Espace, l'Eternité & l'Infinité. „ Certainement, puisque chaque particule de l'Es- „ pace éxiste toujours, & que chaque moment „ indivisible de la Durée est par-tout, on ne peut „ pas

& néceſſaires de ſon Exiſtence, ſans leſquelles il ne ſeroit point éternel & préſent par-tout.

11. & 12. Les Infinis ne ſont compoſés de Finis, que comme les Finis ſont compoſés d'Infinitéſimes. J'ai fait voir ci-deſſus (a) en quel ſens on peu dire que l'Eſpace a des parties, ou qu'il n'en a pas. Les parties, dans le ſens que l'on donne à ce mot lorsqu'on l'applique aux Corps, ſont ſéparables, compoſées, deſunies, indépendantes les unes des autres, & capables de mouvement. Mais quoique l'imagination puiſſe en quelque maniére concevoir des parties dans l'Eſpace infini; cependant, comme ces parties, improprement ainſi dites, ſont eſſentiellement immobiles & inſéparables les unes des autres, (b) il s'enſuit que cet Eſpace eſt eſſentiellement ſimple, & abſolument indiviſible.

13. Si

„ pas dire du Maître & du Seigneur de toutes choſes, qu'il n'exiſte ni en aucun tems, ni en aucun „ lieu. Il eſt préſent par-tout. non-ſeulement „ virtuellement, mais encore ſubſtantiellement; „ car la puiſſance (*virtus*) ne ſauroit ſubſiſter ſans „ une Subſtance. *Newton. Principia, Schol. generale* „ *ſub finem.*

(a) Voyez §. 3. de la 3. *Replique.*

(b) Voyez ci-deſſus, *Replique* II. §. 4. & *Replique* III. §. 3.

13. Si le Monde a une étendue bornée, il peut être mis en mouvement par la puissance de Dieu ; & par conséquent l'Argument que je fonde sur cette mobilité, est une preuve concluante. Quoique deux Lieux soient parfaitement semblables, ils ne sont pas un seul & même Lieu. Le mouvement ou le repos de l'Univers, n'est pas non plus le (*a*) même état : comme le mouvement ou le repos d'un Vaisseau, n'est pas le même état ; parce qu'un homme renfermé dans la Cabane ne sauroit s'appercevoir si le Vaisseau fait voile ou non, pendant que son mouvement est uniforme. Quoique cet homme ne s'apperçoive pas du mouvement du Vaisseau, ce mouvement ne laisse pas d'être un état réel & différent, & il produit des effets réels & différens ; & s'il étoit arrêté tout d'un coup, il auroit d'autres effets réels. Il en seroit de même d'un mouvement imperceptible de l'Univers. On n'a point répondu à cet Argument, sur lequel Mr. le Chevalier *Newton* insiste beaucoup dans ses *Principes Mathématiques*. Aprés *avoir consideré* (*b*) les Proprietés, les Causes,

(*a*) Voyez l'*Appendice*.
(*b*) Dans sa *Définition* 8.

ſes, & les Effets du mouvement ; cette conſidération lui ſert à faire voir la différence qu'il y a entre le mouvement réel, ou le tranſport d'un Corps qui paſſe d'une partie de l'Eſpace dans une autre ; & le mouvement relatif, qui n'eſt qu'un changement de l'ordre ou de la ſituation des corps entre eux. C'eſt un Argument Mathématique, qui prouve par des effets reels, qu'il peut y avoir un mouvement réel, où il n'y en a point de relatif, & qu'il peut y avoir un mouvement relatif, où il n'y en a point de réel : c'eſt, dis-je, un Argument Mathématique, auquel on ne répond pas, quand on ſe contente d'aſſûrer le contraire.

14. La réalité de l'Eſpace n'eſt pas une ſimple ſuppoſition : elle a été prouvée par les Argumens rapportés ci-deſſus, auxquels on n'a point répondu. L'Auteur n'a pas répondu non plus à un autre Argument, ſavoir que l'Eſpace & le Tems ſont des Quantités ; ce qu'on ne peut dire de la Situation & de l'Ordre.

15. Il n'étoit pas impoſſible que Dieu fît le Monde plutôt ou plus tard, qu'il ne l'a fait. Il n'eſt pas impoſſible non plus, qu'il le détruiſe plutôt ou plus tard, qu'il ne ſera actuellement détruit. Quant à la doc-

doctrine de l'Eternité du Monde; ceux qui ſuppoſent que la Matiére & l'Eſpace ſont la même choſe, doivent ſuppoſer que le Monde eſt non-ſeulement infini & éternel; mais encore que ſon immenſité & ſon éternité ſont néceſſaires, & même auſſi néceſſaires que l'Eſpace & la Durée, qui ne dépendent pas de la Volonté de Dieu, mais de ſon (*a*) Exiſtence. Au contraire, ceux qui croyent que Dieu a créé la Matiére en telle quantité, en tel tems, & en tels Eſpaces qu'il lui a plu, ne ſe trouvent embarraſſés d'aucune difficulté. Car la Sageſſe de Dieu peut avoir eu de très-bonnes raiſons pour créer ce Monde dans un certain tems: elle peut avoir fait d'autres choſes avant que ce Monde fût créé; & elle peut faire d'autres choſes après que ce Monde ſera détruit.

16. & 17. J'ai prouvé ci-deſſus, (*b*) que l'Eſpace & le Tems ne ſont pas l'Ordre des choſes, mais des Quantités réelles; ce qu'on ne peut dire de l'Ordre & de la Situation. Le ſavant Auteur n'a pas encore répondu à ces preuves; &, à moins qu'il n'y

(*a*) Voyez ci-deſſus la *Note* ſur le §. 10.
(*b*) Voyez ma *troiſième Replique* §. 4. & la 13. de cette *quatrième Replique*.

n'y réponde, ce qu'il dit, eſt une contradiction, comme il l'avoue lui-même ici.

18. L'Uniformité de toutes les parties de l'Eſpace, ne prouve pas que Dieu ne puiſſe agir dans aucune partie de l'Eſpace, de la maniére qu'il le veut. Dieu peut avoir de bonnes raiſons pour créer des Etres finis; & des Etres finis ne peuvent exiſter qu'en des Lieux particuliers. Et comme tous les Lieux ſont originairement ſemblables, (quand même le Lieu ne ſeroit que la Situation des Corps) ſi Dieu place un Cube de matiére derriére un autre Cube égal de matiére, plutôt qu'à rebours, ce choix n'eſt pas indigne des perfections de Dieu, quoique ces deux ſituations ſoient parfaitement ſemblables; parce qu'il peut y avoir de très-bonnes raiſons pour l'exiſtence de ces deux Cubes, & qu'ils ne ſauroient exiſter que dans l'une ou l'autre de ces deux ſituations également raiſonnables. Le *Hazard* d'*Epicure* n'eſt pas un *choix*, mais une *néceſſité aveugle*.

19. Si l'Argument que l'on trouve ici, prouve quelque choſe, il prouve, (comme je l'ai déja dit ci-deſſus §. 3.) que Dieu n'a (*a*) créé, & même qu'il ne peut créer aucune

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 4. & 9.

cune matiére ; parce que la ſituaton des parties égales & ſimilaires de la Matiére, étoit néceſſairement indifférente dès le commencement, auſſi bien que la premiére détermination de leur mouvement, d'un certain côté, ou du côté oppoſé.

20. Je ne comprends point ce que l'Auteur veut prouver ici, par rapport au ſujet dont il s'agit.

21. Dire que *Dieu ne peut donner des bornes à la quantité de la Matiére*, c'eſt avancer une choſe d'une trop grande importance, pour l'admettre ſans preuve. Et ſi Dieu ne peut non plus donner des bornes à la durée de la Matiére, il s'enſuivra que le Monde eſt infini & éternel *néceſſairement* & *indépendemment de Dieu.*

22, & 23. Si l'Argument que l'on trouve ici, étoit bien fondé, il prouveroit que Dieu ne ſauroit s'empêcher de faire tout ce qu'il peut faire ; & par conſéquent qu'il ne *ſauroit s'empêcher* de rendre *toutes les Créatures infinies & éternelles.* Mais, ſelon cette Doctrine, Dieu ne feroit point le Gouverneur du Monde : il ſeroit un Agent néceſſaire ; c'eſt à dire, qu'il ne ſeroit pas même un Agent, mais le Deſtin, la Nature, & la Néceſſité.

24. —— 28. On revient encore ici à

l'usage du mot de *Sensorium*, quoique M. *Newton* se soit servi d'un correctif, lorsqu'il a employé ce mot. Il n'est pas nécessaire de rien ajouter à ce que j'ai dit sur cela (*a*).

29. L'Espace est le Lieu de toutes les choses & de toutes les idées : comme la Durée est la durée de toutes les choses, & de toutes les idées. J'ai fait voir ci-dessus (*b*), que cette Doctrine ne tend point à faire Dieu l'Ame du Monde. Il n'y a point d'union entre Dieu & le Monde. On pourroit dire avec plus de raison, que l'Esprit de l'homme est *l'Ame des images des choses qu'il apperçoit*, qu'on ne peut dire que Dieu est l'Ame du Monde, dans lequel il est présent par-tout, & sur lequel il agit comme il veut, sans que le Monde agisse sur lui. Nonobstant cette Réponse, qu'on a vue ci-dessus (*c*); l'Auteur ne laisse pas de répéter la même objection plus d'une fois, comme si on n'y avoit point répondu.

30. Je n'entends point ce que l'Auteur veut dire par (*d*) un *Principe représentatif*. L'Ame

(*a*) Voyez ma *troisième Replique*, §. 10. la *seconde*, §. 3. la *première* §. 3.

(*b*) *Replique* II. §. 12.

(*c*) *Replique* II. §. 12.

(*d*) Voyez l'*Appendice*, N. 11.

L'Ame apperçoit les choses, parce que les images des choses lui sont portées par les Organes des Sens. Dieu apperçoit les choses, parce qu'il est présent dans les substances des choses mêmes Il ne les apperçoit pas, en les produisant continuellement, (car il *se reposé de l'Ouvrage de la Création*) ; mais il les apperçoit,parce qu'il est continuellement présent dans toutes les choses qu'il a créées.

31. Si l'Ame (*a*) n'agissoit point sur le Corps ; & si le Corps, par un simple mouvement méchanique de la Matiére, se conformoit pourtant à la volonté de l'Ame dans une varieté infinie de mouvemens spontanées,ce seroit un Miracle perpétuel. L'*Harmonie préétablie* n'est qu'un mot, ou un terme d'Art, & elle n'est d'aucun usage pour expliquer la cause d'un effet si miraculeux.

32. Supposer que dans le mouvement spontanée du Corps, l'Ame ne donne point un nouveau mouvement ou une nouvelle impression à la Matiére, & que tous les mouvemens spontanées sont produits par une impulsion méchanique de la Matiére ; c'est réduire tout au Destin &

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 5.

& à la Néceſſité. Mais quand on dit que Dieu agit dans le Monde ſur toutes les Créatures comme il le veut, ſans aucune union, & ſans qu'aucune choſe agiſſe ſur lui; cela fait voir évidemment la différence qu'il y a entre un Gouverneur qui eſt préſent par-tout, & une Ame imaginaire du Monde.

33. Toute Action conſiſte à donner une nouvelle force aux choſes, ſur leſquelles elle s'exerce. Sans cela, ce ne ſeroit pas une Action réelle, mais une ſimple Paſſion, comme dans toutes les Loix méchaniques du mouvement. D'où il s'enſuit que ſi la communication d'une nouvelle force eſt ſurnaturelle, toutes les actions de Dieu ſeront ſurnaturelles, & il ſera entiérement exclu du Gouvernement du Monde. Il s'enſuit auſſi delà, que toutes les actions des hommes ſont ſurnaturelles, ou que l'homme eſt une pure Machine, comme une Horloge.

34, & 35. On a fait voir ci-deſſus la différence qu'il y a entre la véritable idée de Dieu, & celle d'une Ame du Monde (a).

36.

(a) Voyez ma *ſeconde Replique* §. 12. & dans cette *quatrième Replique* §. 29. & §. 32.

36. J'ai répondu ci-dessus (*a*), à ce que l'on trouve ici.

37. L'Ame n'est pas répandue dans le Cerveau ; mais elle est présente dans le lieu, qui est le *Sensorium*.

38. Ce que l'on dit ici, est une simple affirmation sans preuve. Deux Corps, destitués d'Elasticité, se rencontrant avec des forces contraires & égales, perdent leur mouvement. Et Mr. le Chevalier Newton à donné un Exemple Mathématique (*b*), par lequel il paroît que le Mouvement diminue & augmente continuellement en quantité, sans qu'il soit communiqué à d'autres Corps.

39. Le Sujet, dont on parle ici, n'est point un *défaut*, comme l'Auteur le suppose : c'est la véritable nature de la *Matiére inactive*.

40. Si l'Argument que l'on trouve ici, est bien fondé, il prouve que l'Univers doit être infini ; qu'il a existé de toute éternité, & qu'il ne sauroit cesser d'exister ; que Dieu a toujours créé autant d'hommes, & d'autres Etres, qu'il étoit possible qu'il en créât ; & qu'il les a créés pour les

(*a*) §. 31.

(*b*) Page 341. de l'Edition Latine de son *Optique*.

les faire exister aussi long-tems, qu'il lui étoit possible.

41. Je n'entends point ce que ces mots veulent dire : *Un Ordre*, ou une Situation, *qui rend les Corps situables*. Il me semble que cela veut dire, que la *Situation est la cause de la situation.* J'ai prouvé ci-dessus (*a*), que l'*Espace* n'est pas l'*Ordre des Corps* : & j'ai fait voir dans cette *Quatrième Replique* (*b*), que l'Auteur n'a point répondu aux Argumens que j'ai proposés. Il n'est pas moins évident que le *Tems* n'est pas l'*Ordre des choses qui se succèdent l'une à l'autre*, puisque la quantité du Tems peut être plus grande ou plus petite; & cependant cet Ordre ne laisse pas d'être le même. L'*Ordre des choses qui se succèdent l'une à l'autre dans le Tems*, n'est pas le Tems même : car elles peuvent se succéder l'une à l'autre plus vîte ou plus lentement dans le même *ordre de succession*; mais non dans le même tems. Supposé qu'il n'y eût point de Créatures, l'*Ubiquité* de Dieu & la *Continuation de son Existence*, feroient (*c*) que l'Es-

(*a*) Replique III §. 2. & 4.
(*b*) § 13 & 14.
(*c*) Voyez ci-dessus la Note §. 10.

l'Espace & la Durée seroient précisément les mêmes qu'à présent.

42. On appelle ici de la Raison à l'Opinion vulgaire; mais comme l'Opinion vulgaire n'est pas la Règle de la Vérité, les Philosophes ne doivent point y avoir recours.

43. L'idée d'un Miracle renferme nécessairement l'idée d'une chose rare & extraordinaire. Car, d'ailleurs, il n'y a rien de plus merveilleux, & qui demande une plus grande puissance, que quelques-unes des choses que nous appellons naturelles; comme, par exemple, les Mouvemens des Corps Célestes, la Génération & la Formation des Plantes & des Animaux, &c. Cependant ce ne sont pas des Miracles: parce que ce sont des choses communes. Il ne s'ensuit pourtant pas delà, que tout ce qui est rare & extraordinaire, soit un Miracle. Car plusieurs choses de cette nature, peuvent être des effets irréguliers & moins communs, des Causes ordinaires; comme les Eclipses, les Monstres, la Manie dans les hommes, & une infinité d'autres choses que le Vulgaire appelle des Prodiges.

44. On accorde ici ce que j'ai dit. On soutient pourtant une chose contraire au

ſentiment commun des Théologiens, en ſuppoſant qu'un Ange peut faire des Miracles.

45. Il eſt vrai que ſi un Corps en attiroit un autre, ſans l'intervention d'aucun moyen, ce ne ſeroit pas un Miracle, mais une Contradiction; car ce ſeroit ſuppoſer qu'une choſe agit où elle n'eſt pas. Mais le moyen par lequel deux Corps s'attirent l'un l'autre, peut être *invisible* & *intangible*, & d'une nature différente du Méchaniſme: ce qui n'empêche pas qu'une action réguliére & conſtante ne puiſſe être appellée naturelle; puisqu'elle eſt beaucoup moins merveilleuſe, que le mouvement des Animaux, qui ne paſſe pourtant pas pour un Miracle.

46. Si par le terme de *Forces naturelles*, on entend ici des *Forces Méchaniques*; tous les Animaux, sans en excepter les hommes, ſeront de pures Machines, comme une Horloge. Mais ſi ce terme ne ſignifie pas des *Forces Méchaniques*, la Gravitation peut être produite par des Forces *réguliéres* & *naturelles*, quoiqu'elles ne ſoient pas *Méchaniques*.

N. B. On a déja répondu ci-dessus aux Argumens que Mr. *Leibniz* a insérés dans une Apostille à son quatrième Ecrit. La seule chose qu'il soit besoin d'observer ici, c'est que Mr. *Leibniz* en soutenant l'impossibilité des *Atomes Physiques*, (il ne s'agit pas entre nous des *Points Mathématiques*,) soutient une absurdité manifeste. Car ou il y a des parties parfaitement solides dans la Matiére, ou il n'y en pas. S'il y en a, & qu'en les subdivisant on y prenne de nouvelles particules, qui ayent toutes la même figure & les mêmes dimensions, (ce qui est toujours possible,) ces nouvelles particules seront des *Atomes Physiques parfaitement semblables*. Que s'il n'y a point de parties parfaitement solides dans la Matiére, il n'y a point de Matiére dans l'Univers: car plus on divise & subdivise un Corps, pour arriver enfin à des parties parfaitement solides & sans pores, plus la proportion que les pores ont à la matiére solide de ce Corps, plus, dis-je, cette proportion augmente. Si donc, en poussant la Division & la Subdivision à l'infini, il est impossible d'arriver à des parties parfaitement solides & sans pores: il s'ensuivra que les Corps sont uniquement composez de pores, (le rapport de ceux-ci aux parties solides, augmentant sans cesse) & par conséquent qu'il n'y a point de Matiére du tout; ce qui est une absurdité manifeste. Et le raisonnement sera le même, par rapport à la Matiére dont les espèces particuliéres des Corps sont composées, soit que l'on suppose que les pores sont vuides, ou qu'ils sont remplis d'une matiére étrangére.

CINQUIEME ECRIT DE Mr. LEIBNIZ,

OU

Réponse à la quatrième Replique de Mr. Clarke. (a)

Sur les §. 1. & 2. *de l'Ecrit précédent.*

1. JE répondrai cette fois plus amplement, pour éclaircir les difficultés, & pour essayer si l'on est d'humeur à se

(a) Dans l'Edition de Londres de ce *cinquième Ecrit*, il y a à la marge plusieurs Additions & Corrections que Mr. *Leibniz* y avoit faites en l'envoyant à Mr. *Des Maizeaux*. Mr. *Clarke* en rendit compte dans un petit Avertissement mis à la tête de cet Ecrit, & conçu en cet termes: *Les différentes Leçons, imprimées à la marge de l'Ecrit suivant, sont des changemens faits de la* propre main *de Mr. Leibniz dans une autre Copie de cet Ecrit, laquelle il envoya à un de ses Amis en Angleterre peu de tems avant sa mort.* Mais dans cette Edition on a inséré ces Additions & Corrections dans le Texte, & par-là on a rendu ce cinquième Ecrit conforme au Manuscrit Original, que Mr. *Leibniz* avoit envoyé Mr. *Des Maizeaux*.

à ſe payer de raiſon, & à donner des marques de l'amour de la vérité, ou ſi l'on ne ſera que chicaner ſans rien éclaircir.

2. On s'efforce ſouvent de m'imputer la *Néceſſité* & la *Fatalité*, quoique peut-être perſonne n'ait mieux expliqué & plus à fond que j'ai fait dans la *Théodicée*, la véritable différence entre Liberté, Contingence, Spontanéïté, d'un côté; & Néceſſité abſolue, Hazard, Coaction, de l'autre. Je ne ſai pas encore ſi on le fait parce qu'on le veut, quoi que je puiſſe dire, ou ſi ces imputations viennent de bonne foi, de ce qu'on n'a point encore peſé mes ſentimens. J'expérimenterai bien-tôt ce que j'en dois juger, & je me réglerai là-deſſus.

3. Il eſt vrai que les raiſons font dans l'eſprit du Sage, & les motifs dans quelque eſprit que ce ſoit, ce qui répond à l'effet que les poids font dans une Balance (*a*). On objecte, que cette notion mene à la *Néceſſité* & à la *Fatalité*. Mais on le dit ſans le prouver, & ſans prendre connoiſſance des explications que j'ai données autrefois pour lever toutes les difficultés qu'on peut faire là-deſſus.

4. Il

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 3.

4. Il semble aussi, qu'on se joue d'équivoque. Il y a des *Nécessités*, qu'il faut admettre. Car il faut distinguer entre une *Nécessité absolue* & une *Nécessité Hypothétique*. Il faut distinguer aussi entre une *Nécessité* qui a lieu, parce que l'opposé implique contradiction, & laquelle est appellée *Logique*, *Méthaphysique*, ou *Mathématique*; & entre une *Nécessité* qui est *Morale*, qui fait que le Sage choisit le Meilleur, & que tout esprit suit l'inclination la plus grande.

5. La *Nécessité Hypothétique* est celle, que la Supposition, ou l'Hypothèse de la prévision & préordination de Dieu, impose aux futurs contingens. Et il faut l'admettre, si ce n'est qu'avec les Sociniens on refuse à Dieu la prescience des Contingens futurs, & la Providence qui règle & gouverne les choses en détail.

6. Mais ni cette prescience ni cette préordination ne dérogent point à la Liberté. Car Dieu, porté par la Suprême Raison à choisir, entre plusieurs suites des choses ou Mondes possibles, celui où les Créatures libres prendroient telles ou telles résolutions, quoique non sans son concours, a rendu par-là tout événement certain & déterminé une fois pour toutes,

sans

sans déroger par-là à la Liberté de ces Créatures ; ce simple decret du choix, ne changeant point, mais actualisant seulement leurs natures libres qu'il y voyoit dans ses idées.

7. Et quant à la Nécessité Morale, elle ne déroge point non plus à la Liberté. Car lorsque le Sage, &, sur-tout Dieu (le Sage Souverain) choisit le Meilleur, il n'en est pas moins libre ; au contraire, c'est la plus parfaite liberté, de n'être point empêché d'agir le mieux. Et lorsqu'un autre choisit selon le bien le plus apparent, & le plus inclinant, il imite en cela la liberté du Sage à proportion de sa disposition ; & sans cela, le choix seroit un hazard aveugle.

8. Mais le bien, tant vrai qu'apparent, en un mot le motif, incline sans nécessiter ; c'est-à-dire, sans imposer une nécessité absolue. Car lorsque Dieu, par exemple, choisit le Meilleur ; ce qu'il ne choisit point, & qui est inférieur en perfection, ne laisse pas d'être possible. Mais si ce que Dieu choisit, étoit absolument nécessaire, tout autre parti seroit impossible, contre l'Hypothèse ; car Dieu choisit parmi les possibles, c'est-à-dire, parmi plu-

plusieurs partis, dont pas un n'implique contradiction.

9. Mais de dire que Dieu ne peut choisir que le Meilleur, & d'en vouloir inférer que ce qu'il ne choisit point, est impossible: c'est confondre les termes, la *Puissance* & la *Volonté* : la *Nécessité Méthaphysique* & la *Nécessité Morale*; les *Essences* & les *Existences*. Car ce qui est nécessaire, l'est par son essence, puisque l'opposé implique contradiction; mais le contingent qui existe, doit son existence au principe du Meilleur, Raison suffisante des choses. Et c'est pour cela que je dis, que les Motifs inclinent sans nécessiter; & qu'il y a une certitude & infaillibilité, mais non pas une *Nécessité absolue* dans les choses contingentes. Joignez à ceci, ce qui se dira plus bas, *Nomb.* 73. & 76.

10. Et j'ai assez montré dans ma *Théodicée*, que cette Nécessité Morale est heureuse, conforme à la perfection Divine, conforme au grand principe des Existences, qui est celui du besoin d'une Raison suffisante; au lieu que la Nécessité absolue & Métaphysique, dépend de l'autre grand principe de nos raisonnemens, qui est celui des Essences; c'est-à-dire, celui

celui de l'identité, ou de la contradiction; car ce qui est absolument nécessaire, est seul possible entre les partis, & sans contradiction.

11. J'ai fait voir aussi, que notre Volonté ne suit pas toujours précisément l'*Entendement pratique*; parce qu'elle peut avoir, ou trouver des raisons, pour suspendre sa résolution jusqu'à une discussion ultérieure.

12. M'imputer après cela une *Nécessité absolue*, sans avoir rien à dire contre les Considérations que je viens d'apporter, & qui vont jusqu'au fond des choses, peut-être au-delà de ce qui se voit ailleurs; ce sera une obstination déraisonnable.

13. Pour ce qui est de la *Fatalité*, qu'on m'impute aussi, c'est encore une équivoque. Il y a *Fatum Mahometanum*, *Fatum Stoicum*, *Fatum Christianum*. Le *Destin à la Turque*, veut que les effets arriveroient quand on en éviteroit la cause; comme s'il y avoit une Nécessité absolue. Le *Destin Stoïcien* veut qu'on soit tranquille; parce qu'il faut avoir patience par force, puisqu'on ne sauroit regimber contre la suite des choses. Mais on convient qu'il y a *Fatum Christianum*, une Destinée certaine de toutes choses, réglée

par

par la Prescience & par la Providence de Dieu. *Fatum* est dérivé de *fari*, c'est-à-dire, *prononcer*, *décerner* ; & dans le bon sens, il signifie le Decret de la Providence. Et ceux qui s'y soumettent par la connoissance des Perfections Divines, dont l'amour de Dieu est une suite, (puisqu'il consiste dans le plaisir que donne cette connoissance) ne prennent pas seulement patience comme les Philosophes Payens, mais ils sont même contents de ce que Dieu ordonne, sachans qu'il fait tout pour le mieux ; & non-seulement pour le plus grand bien en général, mais encore pour le plus grand bien particulier de ceux qui l'aiment.

14. J'ai été obligé de m'étendre, pour détruire une bonne fois les imputations mal fondées, comme j'espére de pouvoir faire par ces explications dans l'esprit des Personnes équitables. Maintenant je viendrai à une Objection qu'on me fait ici contre la comparaison des Poids d'une Balance avec les Motifs de la Volonté. On objecte que la Balance est purement passive, & poussée par les Poids ; au lieu que les Agens intelligens & douez de volonté sont actifs. A cela je réponds, que le Principe du besoin d'une Raison suffisante

est

eſt commun aux Anges & aux Patiens. Ils ont beſoin d'une Raiſon ſuffiſante de leur Action, auſſi-bien que de leur Paſſion. Non-ſeulement la Balance n'agit pas, quand elle eſt pouſſée également de part & d'autre; mais les Poids égaux auſſi n'agiſſent point quand ils ſont en équilibre; de ſorte que l'un ne peut deſcendre, ſans que l'autre monte autant.

15. Il faut encore conſidérer qu'à proprement parler, les Motifs n'agiſſent point ſur l'Eſprit comme les Poids ſur la Balance; mais c'eſt plutôt l'Eſprit qui agit en vertu des Motifs, qui ſont ſes diſpoſitions à agir. Ainſi vouloir, comme l'on veut ici, que l'Eſprit préfére quelquefois les Motifs foibles aux plus forts, & même l'indifférent aux motifs; c'eſt ſéparer l'Eſprit des Motifs, comme s'ils étoient hors de lui, comme le Poids eſt diſtingué de la Balance; & comme ſi dans l'Eſprit il y avoit d'autres diſpoſitions pour agir que les Motifs, en vertu deſquelles l'Eſprit rejetteroit ou accepteroit les Motifs. Au lieu que dans la vérité les Motifs comprennent toutes lès diſpoſitions que l'Eſprit peut avoir pour agir volontairement; car ils ne comprennent pas ſeulement les raiſons; mais encore les inclinations qui vien-

viennent des Paſſions ou d'autres impreſ-ſions précédentes. Ainſi, ſi l'Eſprit préféroit l'inclination foible à la forte, il agiroit contre ſoi-même, & autrement qu'il eſt diſpoſé d'agir. Ce qui fait voir que les notions contraires ici aux miennes, ſont ſuperficielles, & ſe trouvent n'avoir rien de ſolide, quand elles ſont bien conſidérées.

16. De dire auſſi que l'*Eſprit peut avoir de bonnes raiſons pour agir*, quand il n'a *aucuns motifs*, & quand les choſes ſont *abſolument indifférentes*, comme on s'explique ici, c'eſt une contradiction manifeſte; car s'il a de bonnes raiſons pour le parti qu'il prend, les choſes ne lui ſont point indifférentes.

17. Et de dire qu'on agira quand on a des raiſons pour agir, *quand même les voyes d'agir ſeroient abſolument indifférentes*; c'eſt encore parler fort ſuperficiellement, & d'une maniére très-inſoutenable. Car on n'a jamais une Raiſon ſuffiſante pour agir, quand on n'a pas auſſi une Raiſon ſuffiſante pour agir *tellement*; toute action étant individuelle, & non générale, ni abſtraite de ſes circonſtances, & ayant beſoin de quelque voye pour être effectuée. Donc, quand il y a une Raiſon ſuffi-

ſante

ſante pour agir *tellement*, il y en a auſſi pour agir par une telle voye; & par conſéquent les voyes ne ſont point indifférentes. Toutes les fois qu'on a des Raiſons ſuffiſantes pour une action ſinguliére, on en a pour ſes Requiſits. Voyez encore ce qui ſe dira plus bas, *Nomb.* 66.

18. Ces raiſonnemens ſautent aux yeux, & il eſt bien étrange qu'on m'impute que j'avance mon Principe du beſoin d'une Raiſon ſuffiſante, ſans aucune preuve tirée ou de la nature des choſes, ou des Perfections Divines. Car la nature des choſes porte, que tout événement ait préalablement ſes Conditions, Requiſits, Diſpoſitions convenables, dont l'exiſtence en fait la Raiſon ſuffiſante.

19. Et la perfection de Dieu demande que toutes ſes actions ſoyent conformes à ſa Sageſſe, & qu'on ne puiſſe point lui reprocher d'avoir agi ſans raiſon, ou même d'avoir préféré une raiſon plus foible à une raiſon plus forte.

20. Mais je parlerai plus amplement ſur la fin de cet Ecrit, de la ſolidité & de l'importance de ce grand Principe du *beſoin d'une Raiſon ſuffiſante* pour tout événement, dont le renverſement renverſeroit la meilleure partie de toute la Philoſophie.

losophie. Ainsi il est bien étrange qu'on veuille ici, qu'en cela je commets une pétition de principe ; & il paroît bien qu'on veut soutenir des sentimens insoutenables, puisqu'on est réduit à me refuser ce grand Principe, un des plus essentiels de la Raison.

Sur les §. 3. & 4.

21. Il faut avouer que ce grand Principe, quoiqu'il ait été reconnu, n'a pas été assez employé. Et c'est en bonne partie la raison pourquoi jusqu'ici la Philosophie *premiére* a été si peu féconde, & si peu Démonstrative. J'en infére entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la Nature deux Etres réels absolus *indiscernables* ; parce que s'il y en avoit, Dieu & la Nature agiroient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre ; & qu'ainsi Dieu ne produit point deux portions de matiére parfaitement égales & semblables. On répond à cette Conclusion, sans en réfuter la raison ; & on y répond par une Objection bien foible. *Cet Argument*, dit-on, *s'il étoit bon, prouveroit, qu'il seroit impossible à Dieu de créer aucune matiére. Car les parties de la Matiére parfaitement*

tement solides, étant prises egales & de la même figure, (ce qui est une supposition possible,) seroient exactement faites l'une comme l'autre. Mais c'est une pétition de principe très-manifeste, de supposer cette parfaite convenance, qui selon moi ne sauroit être admise. Cette Supposition de *deux indiscernables*, comme de deux portions de matiére qui conviennent parfaitement entre elles, paroît possible en termes abstraits; mais elle n'est point compatible avec l'ordre des choses, ni avec la sagesse Divine, où rien n'est admis sans raison. Le Vulgaire s'imagine de telles choses, parce qu'il se contente de notions incompletes. Et c'est un des défauts des Atomistes.

22. Outre que je n'admets point dans la Matiére des portions parfaitement solides, ou qui soient tout d'une pièce, sans aucune varieté, ou mouvement particulier dans leur parties, comme l'on conçoit les prétendus Atomes. Poser de tels Corps, est encore une Opinion populaire mal fondée. Selon mes Démonstrations, chaque portion de Matiére est actuellement sousdivisée en parties différemment mues, & pas une ne ressemble entiérement à l'autre.

23. J'avois allégué, que dans les choses sensi-

ſenſibles, on n'en trouve jamais deux indiſcernables ; & que, par exemple, on ne trouvera point deux feuilles dans un Jardin, ni deux gouttes d'eau parfaitement ſemblables. On l'admet à l'égard des feuilles, & peut-être (*perhaps*) à l'égard des gouttes d'eau ; mais on pouvoit l'admettre ſans *perhaps*, (*ſenza forſe*, diroit un Italien,) encore dans les gouttes d'eau.

24. Je crois que ces Obſervations générales qui ſe trouvent dans les choſes ſenſibles, ſe trouvent encore à proportion dans les inſenſibles : & qu'à cet égard on peut dire, comme diſoit Arlequin dans l'*Empereur de la Lune*, que c'eſt tout comme ici. Et c'eſt un grand préjugé contre les *indiſcernables*, qu'on n'en trouve aucun exemple. Mais on s'oppoſe à cette conſéquence : parce que, dit-on, les Corps ſenſibles ſont compoſés, au lieu qu'on ſoutient qu'il y en a d'inſenſibles qui ſont ſimples. Je réponds encore, que je n'en accorde point. Il n'y a rien de ſimple, ſelon moi, que les véritables *Monades*, qui n'ont point de parties ni d'étendue. Les Corps ſimples, & même les parfaitement ſimilaires, ſont une ſuite de la fauſſe poſition du Vuide & des Atomes, ou d'ailleurs de la Philoſophie pareſ-

pareſſeuſe, qui ne pouſſe pas aſſez l'analyſe des choſes, & s'imagine de pouvoir parvenir aux premiers Elémens corporels de la Nature ; parce que cela contenteroit notre imagination.

25. Quand je nie qu'il y ait deux gouttes d'eau entiérement ſemblables, ou deux autres Corps *indiſcernables* ; je ne dis point qu'il ſoit impoſſible abſolument d'en poſer ; mais que c'eſt une choſe contraire à la Sageſſe Divine, & qui par conſéquent n'exiſte point.

Sur les §. 5. & 6.

26. J'avoue que ſi deux choſes parfaitement *indiſcernables* exiſtoient, elles ſeroient *deux* : mais la ſuppoſition eſt fauſſe, & contraire au grand principe de la Raiſon. Les Philoſophes vulgaires ſe ſont trompés, lorsqu'ils ont cru qu'il y avoit des choſes différentes *ſolo numero*, ou ſeulement parce qu'elles ſont *deux* ; & c'eſt de cette erreur que ſont venues leurs perpléxités ſur ce qu'ils appelloient le *principe d'individuation*. La Méthaphyſique a été traitée ordinairement en ſimple Doctrine des Termes, comme un Dictionnaire Philoſophique, ſans venir à la diſcuſſion des choſes. La Philoſophie ſuperficielle, com-

me celle des Atomiſtes & des Vacuiſtes, ſe forge des choſes que les Raiſons ſupérieures n'admettent point. J'eſpére que mes Démonſtrations feront changer de face à la Philoſophie, malgré les foibles contradictions telles qu'on m'oppoſe ici.

27. Les parties du Tems ou du Lieu, priſes en elles-mêmes, ſont des choſes idéales; ainſi elles ſe reſſemblent parfaitement, comme deux Unitez abſtraites. Mais il n'en eſt pas de même de deux *uns concrets*, ou de deux Tems *effectifs*, ou de deux Eſpaces *remplis*; c'eſt-à-dire, véritablement *actuels*.

28. Je ne dis pas que deux points de l'Eſpace ſont un même point, ni que deux Inſtans du tems ſont un même Inſtant, comme il ſemble qu'on m'impute: mais on peut s'imaginer, faute de connoiſſance, qu'il y a *deux* Inſtans différens, où il n'y en a qu'*un*; comme j'ai remarqué dans l'Article 17. de la précédente Réponſe, que ſouvent en Géométrie on ſuppoſe *deux*, pour repréſenter l'erreur d'un Contrediſant, & on n'en trouve qu'*un*. Si quelqu'un ſuppoſoit qu'une ligne droite coupe l'autre en deux points, il ſe trouvera au bout du compte, que ces deux points prétendus doivent coïncider, & n'en ſauroient faire qu'*un*. 29. J'ai

29. J'ai démontré que l'*Espace* n'est autre chose qu'un ordre de l'Existence des choses, qui se remarque dans leur simultanéité. Ainsi la fiction d'un Univers matériel fini, qui se promene tout entier dans un Espace vuide infini (*a*), ne sauroit être admise. Elle est tout-à-fait déraisonnable & impraticable. Car outre qu'il n'y a point d'Espace réel hors de l'Univers matériel, une telle Action seroit sans but; ce seroit travailler sans rien faire, *agendo nihil agere.* Il ne se produiroit aucun changement observable par qui que ce soit. Ce sont des imaginations des *Philosophes à notions incomplettes*, qui se font de l'Espace une réalité absolue. Les simples Mathématiciens, qui ne s'occupent que de jeux de l'Imagination, sont capables de se forger de telles notions; mais elles sont détruites par des Raisons supérieures.

30. Absolument parlant, il paroît que Dieu peut faire l'Univers matériel fini en extension; mais le contraire paroît plus conforme à sa Sagesse.

31. Je n'accorde point que tout *fini* est *mobile*. Selon l'Hypothèse même des Adver-

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 10.

verſaires, une partie de l'Eſpace, quoique finie, n'eſt point mobile. Il faut que ce qui eſt mobile, puiſſe changer de ſituation par rapport à quelque autre choſe, & qu'il puiſſe arriver un état nouveau diſcernable du premier : autrement le changement eſt une fiction. Ainſi il faut qu'un fini mobile faſſe partie d'un autre, afin qu'il puiſſe arriver un *changement obſervable*.

32. *Deſcartes* a ſoutenu que la Matiére n'a point de bornes, & je ne crois pas qu'on l'ait ſuffiſamment réfuté. Et quand on le lui accorderoit, il ne s'enſuit point, que la Matiére ſeroit néceſſaire, ni qu'elle ait été de toute éternité ; puiſque cette diffuſion de la Matiére ſans bornes, ne ſeroit qu'un effet du choix de Dieu, qui l'auroit trouvé mieux ainſi.

Sur le §. 7.

33. Puiſque l'Eſpace en ſoi eſt une choſe idéale comme le Tems, il faut bien que l'Eſpace hors du Monde ſoit imaginaire, comme les Scholaſtiques mêmes l'ont bien reconnu. Il en eſt de même de l'Eſpace vuide dans le Monde, que je crois encore être imaginaire, par les raiſons que j'ai produites.

34.

34. On m'objecte le Vuide inventé par M. *Guerike* de Magdebourg, qui se fait en pompant l'air d'un Récipient ; & on prétend qu'il y a véritablement du Vuide parfait, ou de l'Espace sans Matiére, en partie au moins, dans ce Récipient. Les Aristotéliciens & les Cartésiens, qui n'admettent point le véritable Vuide, ont répondu à cette Expérience de M. *Guerike*, aussi-bien qu'à celle de M. *Torricelli* de Florence (qui vuidoit l'air d'un tuyau de verre par le moyen du Mercure,) qu'il n'y a point de Vuide du tout dans le tuyau ou dans le Récipient ; puisque le verre a des pores subtils, à travers desquels les rayons de la Lumiére, ceux de l'Aimant, & autres matiéres très-minces peuvent passer. Et je suis de leur sentiment, trouvant qu'on peut comparer le Récipient à une Caisse pleine de trous, qui seroit dans l'eau, dans laquelle il y auroit des Poissons, ou d'autres Corps grossiers, lesquels en étant ôtez, la place ne laisseroit pas d'être remplie par de l'eau. Il y a seulement cette différence, que l'eau, quoiqu'elle soit fluide & plus obéïssante que ces Corps grossiers, est pourtant aussi pesante & aussi massive, ou même d'avantage ; au lieu que la Matiére

qui entre dans le Récipient à la place de l'Air, est bien plus mince. Les nouveaux Partisans du Vuide répondent à cette Instance, que ce n'est pas la grossiéreté, qui fait de la résistance ; & par conséquent qu'il y a nécessairement plus de vuide, où il y a moins de résistance. On ajoute que la subtilité n'y fait rien, & que les parties du Vif-Argent sont aussi subtiles & aussi fines que celles de l'eau ; & que néanmoins le Vif-Argent résiste plus de dix fois d'avantage. A cela je replique, que ce n'est pas tant la quantité de la matiére, que la difficulté qu'elle fait de céder, qui fait la résistance. Par exemple, le bois flottant contient moins de matiére pesante que l'eau de pareil volume, & néanmoins il résiste plus au Bâteau que l'eau.

35. Et quant au Vif-Argent, il contient à la vérité environ quatorze fois plus de matiére pesante que l'eau, dans un pareil volume ; mais il ne s'ensuit point qu'il contienne quatorze fois plus de matiére absolument. Au contraire, l'eau en contient autant ; mais prenant ensemble tant sa propre matiére qui est pesante qu'une matiére étrangére non pesante, qui passe à travers de ses pores. Car tant le Vif-Argent que l'Eau, sont des masses

de

de matiére peſante, percées à jour, à travers deſquelles paſſe beaucoup de matiére non peſante, & qui ne réſiſte point ſenſiblement, comme eſt apparemment celle des rayons de lumiére, & d'autres fluides inſenſibles; tels que celui ſur-tout, qui cauſe lui-même la peſanteur des Corps groſſiers, en s'écartant du centre où il les fait aller. Car c'eſt une étrange fiction que de faire toute la Matiére peſante, & même vers toute autre matiére, comme ſi tout Corps attiroit également tout autre corps ſelon les maſſes & les diſtances; & cela par une Attraction proprement dite, qui ne ſoit point dérivée d'une impulſion occulte des Corps: au lieu que la peſanteur des Corps ſenſibles vers le Centre de la Terre, doit être produite par le mouvement de quelque fluide. Et il en ſera de même d'autres peſanteurs, comme de celles des Planetes vers le Soleil, ou entre elles. Un Corps n'eſt jamais mu naturellement, que par un autre Corps qui le pouſſe en le touchant; & après cela il continue juſqu'à ce qu'il ſoit empêché par un autre Corps qui le touche. Toute autre opération ſur les Corps, eſt ou miraculeuſe ou imaginaire.

Sur les §. 8. & 9.

36. Comme j'avois objecté que l'Espace, pris pour quelque chose de réel & d'absolu sans les Corps, seroit une chose éternelle, impassible, indépendante de Dieu; on a tâché d'éluder cette difficulté, en disant que l'Espace est une proprieté de Dieu. J'ai opposé à cela dans mon Ecrit précédent, que la proprieté de Dieu est l'Immensité; mais que l'Espace, qui est souvent commensuré avec les Corps, & l'Immensité de Dieu, n'est pas la même chose.

37. J'ai encore objecté que, si l'Espace est une proprieté, & si l'Espace infini est l'Immensité de Dieu, l'Espace fini sera l'étendue ou la mensurabilité de quelque chose finie. Ainsi l'Espace occupé par un Corps, sera l'étendue de ce Corps, chose absurde; puisqu'un Corps peut changer d'espace, mais qu'il ne peut point quitter son étendue.

38. J'ai encore demandé, si l'Espace est une proprieté, de quelle chose sera donc la proprieté un espace vuide borné, tel qu'on s'imagine dans le Récipient épuisé d'air? Il ne paroit point raisonnable de dire, que cet espace vuide, rond ou quar-

quarré, ſoit une proprieté de Dieu. Sera-ce donc peut-être la proprieté de quelques Subſtances immatérielles, étendues, imaginaires, quon ſe figure (ce ſemble) dans les Eſpaces imaginaires ?

39. Si l'Eſpace eſt la proprieté ou l'affection de la Subſtance qui eſt dans l'Eſpace, le même Eſpace ſera tantôt l'affection d'un Corps, tantôt d'un autre Corps, tantôt d'une Subſtance immatérielle, tantôt peut-être de Dieu, quand il eſt vuide de toute autre Subſtance matérielle ou immatérielle. Mais voilà une étrange proprieté au affection, qui paſſe de Sujet en Sujet. Les Sujets quitteront ainſi leurs accidens comme un habit, afin que d'autres Sujets s'en puiſſent revêtir. Après cela, comment diſtinguera-t-on les Accidens & les Subſtances ?

40. Que ſi les Eſpaces bornés qui y ſont, & ſi l'Eſpace infini eſt la proprieté de Dieu, il faut (choſe étrange!) que la proprieté de Dieu ſoit compoſée des affections des Créatures; car tous les Eſpaces finis, pris enſemble, compoſent l'Eſpace infini.

41. Que ſi l'on nie que l'Eſpace borné ſoit une affection des choſes bornées; il ne ſera pas raiſonnable non plus, que

l'Espace infini soit l'affection ou la proprieté d'une chose infinie. J'avois insinué toutes ces difficultés dans mon Ecrit précédent; mais il ne paroît point qu'on ait tâché d'y satisfaire.

42. J'ai encore d'autres raisons contre l'étrange imagination que l'Espace est une proprieté de Dieu. Si cela est, l'Espace entre dans l'essence de Dieu. Or l'Espace a des parties; donc il y auroit des parties dans l'essence de Dieu, *Spectatum admissi.*

43. De plus, les Espaces sont tantôt vuides, tantôt remplis; donc il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt vuides, tantôt remplies, & par conséquent sujettes à un changement perpétuel. Les Corps remplissans l'Espace, rempliroient une partie de l'essence de Dieu, & y seroient commensurés; &, dans la supposition du Vuide, une partie de l'essence de Dieu sera dans le Récipient. Ce *Dieu à parties*, ressemblera fort au Dieu Stoïcien, qui estoit l'Univers tout entier, considéré comme un Animal divin.

44. Si l'Espace infini est l'Immensité de Dieu, le Tems infini sera l'éternité de Dieu: il faudra donc dire que ce qui est dans l'Espace, est dans l'Immensité de

Dieu,

Dieu, & par conséquent dans son essence; & que ce qui est dans le Tems, est dans l'éternité de Dieu. Phrases étranges, & qui font bien connoître qu'on abuse des termes.

45. En voici encore une autre Instance. L'immensité de Dieu, fait que Dieu est dans tous les Espaces. Mais si Dieu est dans l'Espace, comment peut-on dire que l'Espace est en Dieu, ou qu'il est sa proprieté? On a bien ouï dire que la proprieté soit dans le Sujet; mais on n'a jamais ouï dire que le Sujet soit dans sa proprieté. De même, Dieu existe en chaque Tems: comment donc le Tems est-il dans Dieu; & comment peut-il être une proprieté de Dieu? Ce sont des *Allogloffies* perpétuelles.

46. Il paroît qu'on confond l'Immensité ou l'étendue des choses, avec l'Espace selon lequel cette étendue est prise. L'Espace infini n'est pas l'Immensité de Dieu, l'Espace fini n'est pas l'étendue des Corps; comme le Tems n'est point la durée. Les choses gardent leur étendue, mais elles ne gardent point toujours leur espace. Chaque chose a sa propre étendue, sa propre durée; mais elle n'a point son propre

 tems,

tems, & elle ne garde point ſon propre eſpace.

47. Voici comment les hommes viennent à ſe former la notion de l'Eſpace. Ils conſidérent que pluſieurs choſes exiſtent à la fois, & ils y trouvent un certain ordre de coéxiſtence, ſuivant lequel le rapport des uns & des autres eſt plus ou moins ſimple. C'eſt leur ſituation ou diſtance. Lorsqu'il arrive qu'un de ces Coéxiſtens change de ce rapport à une multitude d'autres, ſans qu'ils en changent entre eux; & qu'un nouveau venu acquiert le rapport tel que le premier avoit eu à d'autres; on dit qu'il eſt venu à ſa *place*, & on appelle ce changement un *mouvement* qui eſt dans celui où eſt la cauſe immédiate du changement. Et quand pluſieurs, ou même tous, changeroient ſelon certaines règles connues de direction & de vîteſſe: on peut toujours déterminer le rapport de ſituation que chacun acquiert à chacun; & même celui que chaque autre auroit, s'il n'avoit point changé, ou s'il avoit autrement changé. Et ſuppoſant ou feignant que parmi ces Coéxiſtens il y ait un nombre ſuffiſant de quelques-uns, qui n'ayent point eu de changement en eux; on dira que ceux qui

qui ont un rapport à ces Exiſtens fixes, tel que d'autres avoient auparavant à eux, ont eu la même place que ces derniers avoient eue. Et ce qui comprend toutes ces places, eſt appellé Eſpace. Ce qui fait voir que pour avoir l'idée de la place, & par conſéquent de l'Eſpace, il ſuffit de conſidérer ces rapports & les régles de leurs changemens, ſans avoir beſoin de ſe figurer ici aucune réalité abſolue hors des choſes dont on conſidére la ſituation. Et, pour donner une eſpèce de définition, *Place* eſt ce qu'on dit être le même à A & à B, quand le rapport de coéxiſtence de B, avec C, E, F, G, &c. convient entiérement avec le rapport de coéxiſtence qu'A a eu avec les mêmes; ſuppoſé qu'il n'y ait eu aucune cauſe de changement dans C, E, F, G, &c. On pourroit dire auſſi, ſans *ecthèſe* (a), que *Place* eſt ce qui eſt le même en momens différens à des Exiſtens, quoique différens, quand leurs rapports de coéxiſtence avec certains Exiſtens, qui depuis un de ces momens à l'autre ſont ſuppoſés *fixes*, conviennent entiérement. Et *Exiſ-*
tens

(a) C'eſt-à-dire, *ſans entrer dans un plus grand détail.*

tems fixes sont ceux, dans lesquels il n'y a point eu de cause du changement de l'ordre de coéxistence avec d'autres; ou (ce qui est le même) dans lesquels il n'y a point eu de mouvement. Enfin, *Espace* est ce qui résulte des places prises ensemble. Et il est bon ici de considérer la différence entre la place, & entre le rapport de situation qui est dans le Corps qui occupe la place. Car la place d'A & de B est la même; au lieu que le rapport d'A aux Corps fixes, n'est pas précisément & individuellement le même que le rapport que B (qui prendra sa place) aura aux mêmes fixes; & ces rapports conviennent seulement. Car deux Sujets différens, comme A & B, ne sauroient avoir précisément la même affection individuelle; un même accident individuel ne se pouvant point trouver en deux Sujets, ni passer de Sujet en Sujet. Mais l'esprit non content de la convenance, cherche une identité, une chose qui soit véritablement la même, & la conçoit comme hors de ces Sujets; & c'est ce qu'on appelle ici *Place* & *Espace*. Cependant cela ne sauroit être qu'idéal, contenant un certain ordre où l'esprit conçoit l'application des rapports: comme l'esprit se peut figurer un

un ordre consistant en *lignes Généalogiques*, dont les grandeurs ne consisteroient que dans le nombre des Générations, où chaque personne auroit sa place. Et si l'on ajoutoit la fiction de la Métempsychose, & si l'on faisoit revenir les mêmes Ames humaines, les personnes y pourroient changer de place. Celui qui a été pere ou grand-pere, pourroit devenir fils ou petit-fils, &c. Et cependant ces *Places*, *Lignes*, & *Espaces Généalogiques*, quoiqu'elles exprimeroient des vérités réelles, ne seroient que choses idéales. Je donnerai encore un exemple de l'usage de l'esprit de se former, à l'occasion des accidens qui sont dans les Sujets, quelque chose qui leur réponde hors des Sujets. La raison ou Proportion entre deux lignes, L, & M, peut-être conçue de trois façons : comme raison du plus grand L, au moindre M: comme raison du moindre M, au plus grand L: & enfin comme quelque chose d'abstrait des deux, c'est-à dire, comme la raison entre L, & M, sans considérer lequel est l'antérieur ou le postérieur, le Sujet ou l'Objet. Et c'est ainsi que les proportions sont considérées dans la Musique. Dans la premiére considération, L le plus grand est le Sujet; dans la seconde,

conde, M le moindre est le Sujet de cet accident, que les Philosophes appellent relation ou rapport. Mais quel en sera le Sujet dans le troisième sens? On ne sauroit dire que tous les deux, L & M ensemble, soient le Sujet d'un tel Accident; car ainsi nous aurions un Accident en deux Sujets, qui auroit une jambe dans l'un, & l'autre dans l'autre; ce qui est contre la notion des Accidens. Donc il faut dire, que ce rapport dans ce troisième sens, est bien hors des Sujets; mais que n'étant ni Substance ni Accident, cela doit être une chose purement idéale, dont la considération ne laisse pas d'être utile. Au reste, j'ai fait ici, à peu près, comme Euclide, qui ne pouvant pas bien faire entendre absolument ce que c'est que *Raison* prise dans le sens des Géometres, définit bien ce que c'est que *mêmes Raisons*. Et c'est ainsi que, pour expliquer ce que c'est que la *Place*, j'ai voulu définir ce que c'est que la *même Place*. Je remarque enfin, que les traces mobiles, qu'ils laissent quelquefois dans les immobiles sur lesquels ils exercent leur mouvement, ont donné à l'imagination des hommes l'occasion de se former cette idée, comme s'il restoit encore quelque trace lors même

me qu'il n'y a aucune chofe immobile ; mais cela n'eft qu'idéal, & porte feulement que *s'il y avoit là quelque immobile, on l'y pourroit défigner*. Et c'eft cette analogie qui fait qu'on s'imagine des *Places*, des *Traces*, des *Efpaces*, quoique ces chofes ne confiftent que dans la vérité des *Rapports*, & nullement dans quelque réalité abfolue.

48. Au refte, fi l'Efpace vuide de Corps (qu'on s'imagine) n'eft pas vuide tout-à-fait, de quoi eft il donc plein ? Y a-t-il peut être des Efprits étendus, ou des Subftances immatérielles, capables de s'étendre & de fe refferrer, qui s'y promenent, & qui fe pénétrent fans s'incommoder, comme les ombres de deux corps fe pénétrent fur la furface d'une muraille ? Je vois revenir les plaifantes imaginations de feu M. *Henry Morus* (homme favant & bien intentionné d'ailleurs,) & de quelques autres, qui ont cru que ces Efprits fe peuvent rendre impénétrables quand bon leur femble. Il y en a même eu, qui fe font imaginé que l'Homme, dans l'état d'intégrité, avoit auffi le don de la pénétration ; mais qu'il eft devenu folide, opaque & impénétrable, par fa chûte. N'eft-ce pas renverfer les notions des chofes, don-

donner à Dieu des parties, donner de l'étendue aux Esprits? Le seul principe du *besoin de la Raison suffisante*, fait disparoître tous ces Spectres d'imagination. Les Hommes se font aisément des fictions, faute de bien employer ce grand Principe.

Sur le §. 10.

49. On ne peut point dire qu'une certaine durée est éternelle; mais on peut dire que les choses qui durent toujours sont éternelles, en gagnant toujours une durée nouvelle. Tout ce qui existe du Tems & de la Duration, étant successif, périt continuellement: & comment une chose pourroit-elle exister éternellement, qui, à parler exactement, n'existe jamais? Car comment pourroit exister une chose, dont jamais aucune partie n'existe? Du Tems n'existent jamais que des Instans, & l'Instant n'est pas même une partie du Tems. Quiconque considérera ces Observations, comprendra bien que le Tems ne sauroit être qu'une chose idéale; & l'analogie du Tems & de l'Espace fera bien juger, que l'un est aussi idéal que l'autre. Cependant, si en disant que la Duration d'une chose est éternelle, on entend seulement

ment que la chose dure éternellement, je n'ai rien à y redire.

50. Si la réalité de l'Espace & du Tems est nécessaire pour l'immensité & l'Eternité de Dieu; s'il faut que Dieu soit dans des Espaces; si être dans l'Espace est une proprieté de Dieu; Dieu sera en quelque façon dépendant du Tems & de l'Espace, & en aura besoin. Car l'échappatoire que l'Espace & le Tems sont en Dieu, & comme des proprietés de Dieu, est déja fermé. Pourroit-on supporter l'opinion qui soutiendroit, que les Corps se promenent dans les parties de l'Essence divine?

Sur les §. 11. *&* 12.

51. Comme j'avois objecté que l'Espace a des parties, on cherche un autre échappatoire en s'éloignant du sens reçu des termes, & soutenant que l'Espace n'a point de parties; parce que ses parties ne sont point séparables, & ne sauroient être éloignées les unes des autres par discerption. Mais il suffit que l'Espace ait des parties, soit que des parties soient séparables ou non; & on les peut assigner dans l'Espace, soit par les Corps qui y sont, soit par les lignes ou surfaces qu'on y peut mener.

Sur

Sur le §. 13.

52. Pour prouver que l'Espace, sans les Corps, est quelque réalité absolue ; on m'avoit objecté que l'Univers matériel fini, se pourroit promener dans l'Espace. J'ai répondu, qu'il ne paroît point raisonnable que l'Univers matériel soit fini ; & quand on le supposeroit, il est déraisonnable qu'il ait de mouvement, autrement qu'entant que ses parties changent de situation entre elles: parce qu'un tel mouvement ne produiroit aucun changement observable (*a*), & seroit sans but. Autre chose est quand ses parties changent de situation entr'elles ; car alors on y reconnoît un mouvement dans l'Espace, mais consistant dans l'ordre des rapports, qui sont changez. On replique maintenant, que la vérité du mouvement est indépendante de l'*Observation* ; & qu'un Vaisseau peut avancer, sans que celui qui est dedans s'en apperçoive. Je réponds que le mouvement est indépendant de l'*Observation* ; mais qu'il n'est point indépendant de l'*Observabilité*. Il n'y a point de mouvement,

(*a*) Voyez *l'Appendice*, N. 10.

vement, quand il n'y a point de *changement observable*. Et même quand il n'y a point de *changement du tout*. Le contraire est fondé sur la supposition d'un Espace réel absolu, que j'ai réfuté démonstrativement par le principe du *besoin d'une Raison suffisante* des choses.

53. Je ne trouve rien dans la Définition huitieme des *Principes Mathématiques de la Nature*, ni dans le Scholie de cette Définition, qui prouve, ou puisse prouver, la réalité de l'Espace en soi. Cependant j'accorde qu'il y a de la différence entre un *Mouvement absolu véritable d'un corps*, & un *simple changement relatif de la situation par rapport à un autre Corps*. Car lorsque la cause immédiate du changement est dans le Corps, il est véritablement en mouvement; & alors la situation des autres, par rapport à lui, sera changée par conséquence, quoique la cause de ce changement ne soit point en eux. Il est vrai qu'à parler exactement, il n'y a point de Corps qui soit parfaitement & entiérement en repos; mais c'est de quoi on fait abstraction, en considérant la chose Mathématiquement. Ainsi je n'ai rien laissé sans réponse, de tout ce qu'on a allégué pour la réalité absolue de l'Espa-

l'Eſpace. Et j'ai démontré la fauſſeté de cette réalité, par un principe fondamental des plus raiſonnables & des plus éprouvés, contre lequel on ne ſauroit trouver aucune exception ni inſtance. Au reſte, on peut juger par tout ce que je viens de dire, que je ne dois point admettre un *Univers mobile*, ni aucune place hors de l'Univers matériel.

Sur le §. 14.

54. Je ne connois aucune Objection à laquelle je ne croye avoir répondu ſuffiſamment. Et quant à cette Objection, que l'Eſpace & le Tems ſont des *Quantitez*, ou plutôt des choſes douées de quantité, & que la Situation & l'Ordre ne le ſont point, je réponds que l'Ordre a auſſi ſa *quantité*; il y a ce qui précéde & ce qui ſuit; il y a diſtance ou intervalle. Les choſes relatives ont leur *quantité*, auſſi bien que les abſolues. Par exemple, les *Raiſons* ou proportions dans les Mathématiques, ont leur *quantité*, & ſe meſurent par les *Logarithmes*; & cependant ce ſont des Relations. Ainſi quoique le Tems & l'Eſpace conſiſtent en

rap-

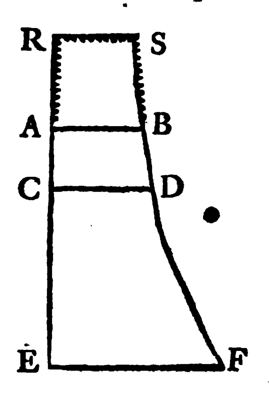
rapports, ils ne laissent pas d'avoir leur *quantité*.

Sur le §. 15.

55. Pour ce qui est de la Question, si Dieu a pu créer le Monde plutôt, il faut se bien entendre. Comme j'ai démontré que le Tems sans les choses n'est autre chose qu'une simple possibilité idéale, il est manifeste que si quelqu'un disoit que ce même Monde qui a été créé affectivement, ait sans aucun autre changement pu être créé plutôt, il ne dira rien d'intelligible. Car il n'y a aucune marque ou différence, par laquelle il seroit possible de connoître qu'il eût été créé plutôt. Ainsi, comme je l'ai déja dit, supposer que Dieu ait créé le même Monde plutôt, c'est supposer quelque chose de chimérique. C'est faire du Tems une chose absolue indépendante de Dieu; au lieu que le Tems doit coéxister aux Créatures, & ne se conçoit que par l'*ordre* & la *quantité* de leurs changemens.

56. Mais absolument parlant, on peut concevoir qu'un Univers ait commencé plutôt qu'il n'a commencé effectivement. Supposons que notre Univers, ou quelque autre,

autre, ſoit répréſenté par la figure AF; que l'ordonnée A, B, repréſente ſon prémier état; & que les ordonnées C, D, E, F, repréſentent des états ſuivans. Je dis qu'on peut concevoir qu'il ait commencé plutôt, en concevant la Figure prolongée en arriére, & en y ajoutant S, R, A, B, S. Car ainſi, les choſes étant augmentées, le tems ſera augmenté auſſi. Mais ſi une telle augmentation eſt raiſonnable & conforme à la ſageſſe de Dieu, c'eſt une autre queſtion; & il faut dire que non, autrement Dieu l'auroit faite. Ce ſeroit comme



Humano capiti cervicem Pictor equinam
Jungere ſi velit.

Il en eſt de même de la Deſtruction. Comme on pourroit concevoir quelque choſe d'ajouté au commencement, on pourroit concevoir de même quelque choſe de retranché vers la fin. Mais ce retranchement encore ſeroit déraiſonnable.

57. C'eſt

57. C'eſt ainſi qu'il paroît comment on doit entendre que Dieu a créé les choſes en quel tems il lui a plu ; car cela dépend des choſes qu'il a réſolu de créer. Mais les choſes étant réſolues avec leurs rapports ; il n'y a plus de choix ſur le tems ni ſur la place, qui n'ont rien de réel en eux à part, & rien de déterminant, ou même rien de diſcernable.

58. On ne peut donc point dire, comme l'on fait ici, que la ſageſſe de Dieu peut avoir de *bonnes raiſons* pour créer *ce Monde* dans un tel tems particulier ; ce tems particulier pris ſans les choſes, étant une fiction impoſſible ; & de bonnes raiſons d'un choix ne ſe pouvant point trouver là où tout eſt indiſcernable.

59. Quand je parle de ce Monde, j'entends tout l'Univers des Créatures matérielles & immatérielles priſes enſemble, depuis le commencement des choſes ; mais ſi l'on n'entendoit que le commencement du Monde matériel, & ſi l'on ſuppoſoit avant lui des Créatures immatérielles, on ſe mettroit un peu plus à la raiſon en cela. Car le Tems alors étant marqué par les choſes qui exiſteroient déja, ne ſeroit plus indifférent ; & il y pourroit avoir du choix. Il eſt vrai qu'on ne

feroit que différer la difficulté. Car ſuppoſant que l'Univers entier des Créatures immatérielles & matérielles enſemble a commencé, il n'y a plus de choix ſur le tems où Dieu le voudroit mettre.

60. Ainſi on ne doit point dire, comme l'on fait ici, que Dieu a créé les choſes dans un *Eſpace*, ou dans un *Tems* particulier, qui *lui a plu*. Car tous les tems, & tous les eſpaces, en eux-mêmes, étant parfaitement uniformes & indiſcernables, l'un ne ſauroit *plaire* plus que l'autre.

61. Je ne veux point m'arrêter ici ſur mon ſentiment expliqué ailleurs, qui porte qu'il n'y a point de Subſtances créées entiérement deſtituées de matiére. Car je tiens avec les Anciens & avec la Raiſon, que les Anges ou les Intelligences, & les Ames ſéparées du corps groſſier, ont toujours des corps ſubtils, quoiqu'elles mêmes ſoient incorporelles. La Philoſophie vulgaire admet aiſément toute ſorte de fictions ; la mienne eſt plus ſévére.

62. Je ne dis point que la Matiére & l'Eſpace eſt la même choſe ; je dis ſeulement qu'il n'y a point d'eſpace, où il n'y a point de matiére ; & que l'eſpace en lui-méme n'eſt point une réalité abſolue. L'Eſpace & la Matiére différent comme le

le tems & le mouvement. Cependant ces choſes, quoique différentes, ſe trouvent inſéparables.

63. Mais il ne s'enſuit nullement que la Matiére ſoit éternelle & néceſſaire, ſi non en ſuppoſant que l'Eſpace eſt éternel & néceſſaire; ſuppoſition mal fondée en toutes maniéres.

Sur les §. 16. & 17.

64. Je crois avoir répondu à tout; & j'ai répondu particuliérement à cette Objection, qui prétend que l'Eſpace & le Tems ont une *quantité*, & que l'Ordre n'en a point. *Voyez ci-deſſus*, *Nomb.* 54.

65. J'ai fait voir clairement, que la contradiction eſt dans l'Hypothèſe du ſentiment oppoſé, qui cherche une différence là où il n'y en a point. Et ce ſeroit une iniquité manifeſte, d'en vouloir inférer, que j'ai reconnu de la condradiction dans mon propre ſentiment.

Sur le §. 18.

66. Il revient ici un raiſonnement, que j'ai déja détruit ci-deſſus, *Nomb.* 17. On dit que Dieu peut avoir de *bonnes raiſons*

pour placer deux Cubes parfaitement égaux & semblables : & alors il faut bien, dit-on, qu'il leur assigne leurs places, quoique tout soit parfaitement égal ; mais la chose ne doit point être détachée de ses circonstances. Ce raisonnement consiste en notions incompletes. Les résolutions de Dieu, ne sont jamais abstraites & imparfaites ; comme si Dieu décernoit premiérement à créer les deux Cubes, & puis décernoit à part où les mettre. Les Hommes, bornés comme ils sont, sont capables de procéder ainsi ; ils résoudront quelque chose, & puis ils se trouveront embarrassés sur les moyens, sur les voyes, sur les places, sur les circonstances. Dieu ne prend jamais une résolution sur les fins, sans en prendre en même-tems sur les moyens, & sur toutes les circonstances. Et même j'ai montré, dans la *Théodicée*, qu'à proprement parler, il n'y a qu'un seul Decret pour l'Uuivers tout entier, par lequel il est résolu de l'admettre de la possibilité à l'existence. Ainsi Dieu ne choisira point de Cube, sans choisir sa place en même-tems ; & il *ne choisira jamais* entre des *indiscernables*.

67. Les parties de l'Espace ne sont déterminées & distinguées que par les cho-

ses

ses qui y sont : & la diversité des choses dans l'Espace, détermine Dieu à agir différemment sur différentes parties de l'Espace. Mais l'Espace pris sans les choses, n'a rien de déterminant, & même il n'est rien d'actuel.

68. Si Dieu est résolu de placer un certain Cube de matiére, il s'est aussi déterminé sur la place de ce Cube ; mais c'est par rapport à d'autres portions de matiére, & non pas par par rapport à l Espace détaché, où il n'y a rien de déterminant.

69. Mais sa sagesse ne permet pas qu'il place en même tems deux Cubes, parfaitemement égaux & semblables : parce qu'il n'y a pas moyen de trouver une raison de leur assigner des places différentes ; il y auroit une *Volonté sans motif* (a).

70. J'avois comparé une *volonté sans motif*, (telle que des raisonnemens superficiels assignent à Dieu,) au *Hazard d'Epicure*. On y oppose que le Hazard d'Epicure est une Nécessité aveugle, & non pas un choix de volonté. Je replique que le Hazard d'Epicure n'est pas une Nécessité ; mais quelque chose d'indifférent. Epi-

(a) Voyez l'*Appendice*, N. 4,

Epicure l'introduisoit exprès, pour éviter la néceſſité. Il eſt vray que le hazard eſt aveugle ; mais une volonté ſans motif ne ſeroit pas moins aveugle, & ne ſeroit pas moins due au ſimple hazard.

Sur le §. 19.

71. On répéte ici ce qui a déja été réfuté ci-deſſus, *Nomb*. 21. que la Matiére ne ſauroit être créée, ſi Dieu ne choiſit point parmi les indiſcernables. On auroit raiſon, ſi la Matiére conſiſtoit en Atomes, en Corps ſimilaires, ou autres fictions ſemblables de la Philoſophie ſuperficielle ; mais ce même grand principe, qui combat le choix entre les indiſcernables, détruit auſſi ces fictions mal bâties.

Sur le §. 20.

72. On m'avoit objecté dans la troiſième Replique (*Nomb*. 7. & 8.) que Dieu n'auroit point en lui un principe d'agir, s'il étoit déterminé par les *choſes externes*. J'ay répondu que les idées des choſes externes ſont en lui, & qu'ainſi il eſt déterminé par des raiſons internes, c'eſt-à-dire, par

par sa sagesse. Maintenant on ne veut point entendre, à propos de quoi je l'aye dit.

Sur le §. 21.

73. On confond souvent dans les objections qu'on me fait, ce que Dieu ne *veut* point, avec ce qu'il ne *peut* point. *Voyez ci-dessus*, *Nomb*. 9. & *plus bas*, *Nomb*. 76. Par exemple, Dieu peut faire tout ce qui est possible, mais il ne veut faire que le meilleur. Ainsi je ne dis point, comme on m'impute ici, que Dieu ne peut point donner des bornes à l'étendue de la Matiére; mais il y a de l'apparence qu'il ne le veut point, & qu'il a trouvé mieux de ne lui en point donner.

74. De l'étendue à la durée, *non valet consequentia*. Quand l'étendue de la Matiére n'auroit point de bornes, il ne s'ensuit point que sa durée n'en ait pas non plus; pas même en arriére, c'est-à-dire qu'elle n'ait point eu de commencement, Si la nature des choses, dans le total, est de croître uniformement en perfection, l'Univers des Créatures doit avoir commencé; ainsi il y aura des raisons pour limiter la durée des choses, quand même

il n'y en auroit point pour en limiter l'étendue. De plus, le commencement du Monde ne déroge point à l'infinité de sa durée *à parte post*, ou dans la suite, mais les bornes de l'Univers dérogeroient à l'infinité de son étendue. Ainsi il est plus raisonnable d'en poser un commencement que d'en admettre des bornes ; afin de conserver dans l'un & dans l'autre le caractère d'un Auteur infini.

75. Cependant ceux qui ont admis l'éternité du Monde, ou du moins, comme ont fait des Théologiens célèbres, la possibilité de l'éternité du Monde, n'ont point nié pour cela sa dépendance de Dieu, comme on le leur impute ici sans fondement.

Sur les §. 22. *&* 23.

76. On m'objecte encore ici, sans fondement, que selon moi, tout ce que Dieu peut faire, doit être fait nécessairement. Comme si l'on ignoroit que j'ai réfuté cela solidement dans la *Théodicée*, & que j'ai renversé l'opinion de ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien de possible que ce qui arrive effectivement ; comme ont fait déja quelques anciens Philosophes,

phes, &, entre autres, Diodore chez Cicéron. On confond la néceſſité morale, qui vient du choix du meilleur, avec la néceſſité abſolue; on confond la volonté avec la puiſſance de Dieu. Il peut produire tout poſſible, ou ce qui n'implique point de contradiction; mais il veut produire le meilleur entre les poſſibles. *Voyez ce que j'ai dit ci-deſſus, Nomb. 9. & Nomb. 74.*

77. Dieu n'eſt donc point un Agent néceſſaire en produiſant les Créatures, puiſqu'il agit par choix. Cependant ce qu'on ajoute ici, eſt mal fondé, qu'un Agent néceſſaire ne ſeroit point un Agent. On prononce ſouvent hardiment & ſans fondement, en avançant contre moi des Thèſes qu'on ne ſauroit prouver.

Sur le §. 24. —— 28.

78. On s'excuſe de n'avoir point dit que l'Eſpace eſt le *Senſorium* de Dieu, mais ſeulement *comme* ſon *Senſorium*. Il ſemble que l'un eſt auſſi peu convenable, & auſſi peu intelligible que l'autre.

Sur le §. 29.

79. L'*Espace* n'eſt pas la place de toutes choſes, car il n'eſt pas la place de Dieu; autrement voilà une choſe coéternelle à Dieu, & indépendante de lui, & même de laquelle il dépendroit s'il a beſoin de place.

80. Je ne vois pas auſſi comment on peut dire, que l'*Eſpace* eſt la *place des Idées*; car les *Idées* ſont dans l'*Entendement*.

81. Il eſt fort étrange auſſi de dire que l'*Ame de* l'*Homme* eſt l'*Ame des images*. Les images qui ſont l'Entendement, ſont dans l'Eſprit; mais s'il étoit l'Ame des images, elles ſeroient hors de lui. Que ſi l'on entend des images corporelles, comment veut-on que notre Eſprit en ſoit l'Ame, puiſque ce ne ſont que des impreſſions paſſagéres dans le Corps dont il eſt l'Ame?

82. Si Dieu ſent ce qui ſe paſſe dans le Monde, par le moyen d'un *Senſorium*; il ſemble que les choſes agiſſent ſur lui, & qu'ainſi il eſt comme on conçoit l'*Ame du Monde*. On m'impute de répéter les objections, ſans prendre connoiſſance des réponſes; mais je ne vois point qu'on ait

ſatis-

satisfait à cette difficulté; on feroit mieux de renoncer tout-à-fait à ce *Sensorium* prétendu.

Sur le §. 30.

83. On parle comme si l'on n'entendoit point, comment selon moi l'*Ame* est *un principe présentatif*; c'est-à-dire, comme si l'on n'avoit jamais ouï parler de mon *Harmonie préétablie* (*a*).

84. Je ne demeure point d'accord des notions vulgaires, comme si les *Images des choses* étoient transportées, (*conveyed*) par les Organes jusquà l'Ame. Car il n'est point concevable par quelle ouverture, ou par quelle voiture, ce transport des images depuis l'Organe jusques dans l'Ame se peut faire. Cette notion de la Philosophie vulgaire n'est point intelligible, comme les nouveaux *Cartésiens* l'ont assez montré. L'on ne sauroit expliquer comment la Substance *immatérielle* est affectée par la *Matiére*: & soutenir une chose non intelligible là-dessus, c'est recourir à la notion Scholastique chimérique de je ne sai quelles *Espèces intentionelles* inexplica-bles,

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 5.

bles, qui paſſent des Organes dans l'Ame. Ces Cartéſiens ont vu la difficulté, mais ils ne l'ont point réſolue : ils ont eu recours à un concours de Dieu tout particulier qui feroit miraculeux en effet; mais je crois avoir donné la véritable ſolution de cet Enigme.

85. De dire que Dieu diſcerne les choſes qui ſe paſſent, parce qu'il eſt préſent aux Subſtances, & non pas par la dépendance que la continuation de leur exiſtence a de lui, & qu'on peut dire envelopper une *production continuelle*; c'eſt dire des choſes non intelligibles. La ſimple préſence, ou la proximité de coéxiſtence, ne ſuffit point pour entendre comment ce qui ſe paſſe dans un Etre, doit répondre à ce qui ſe paſſe dans un autte Etre.

86. Par après c'eſt donner juſtement dans la doctrine, qui fait de Dieu l'*Ame du Monde*, puiſqu'on le fait ſentir les choſes, non pas par la dépendance qu'elles ont de lui, c'eſt-à-dire par la *production continuelle* de ce qu'il y a de bon & de parfait en elles; mais par une maniére de ſentiment, comme l'on s'image que notre Ame ſent ce qui ſe paſſe dans le Corps. C'eſt bien dégrader la connoiſſance divine.

87. Dans

87. Dans la vérité des choses, cette maniére de sentir est entiérement chimérique, & n'a pas même lieu dans les Ames. Elles sentent ce qui se passe hors d'elles, par ce qui se passe en elles, répondant aux choses au dehors ; en vertu de l'*Harmonie* que Dieu a préétablie (*a*), par la plus belle & la plus admirable de toutes ses productions ; qui fait que *chaque substance simple* (*b*) en vertu de sa nature, est, pour dire ainsi, une *concentration* & un *miroir vivant de tout l'Univers* suivant *son point de vûe* (*c*). Ce qui est encore une des plus belles, & des plus incontestables preuves de l'existence de Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu, c'est-à-dire la Cause commune, qui puisse faire cette harmonie des choses. Mais Dieu même ne peut sentir les choses par le moyen par lequel il les fait sentir aux autres. Il les sent, parce qu'il est capable de produire ce moyen ; & il ne les feroit point sentir aux autres, s'il ne les produisoit lui-même toutes *consentantes*, & s'il n'avoit ainsi en soi leur représentation, non comme venant d'elles ; mais parce qu'elles viennent de lui, &

parce

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 5.
(*b*) Voyez l'*Appendice*, N. 2.
(*c*) Voyez, l'*Appendice*, N. 11.

parce qu'il en eſt la cauſe efficiente & exemplaire. Il les ſent parce qu'elles viennent de lui, s'il eſt permis de dire qu'il les ſent ; ce qui ne ſe doit, qu'en dépouillant le terme de ſon imperfection, qui ſemble ſignifier qu'elles agiſſent ſur lui. Elles ſont, & lui ſont connues, parce qu'il les entend & veut ; & parce que ce qu'il veut, eſt autant que ce qui exiſte. Ce qui paroît d'autant plus, parce qu'il les fait ſentir les unes aux autres ; & qu'il les fait ſe ſentir mutuellement par la ſuite des natures, qu'il leur a données une fois pour toutes, & qu'il ne fait qu'entretenir ſuivant les loix de chacune à part ; leſquelles, bien que différentes, aboutiſſent à une correſpondance exacte des réſultats. Ce qui paſſe toutes les idées qu'on a eu vulgairement de la Perfection Divine & des Ouvrages de Dieu, & les éleve au plus haut degré ; comme M. *Bayle* a bien reconnu, quoi qu'il ait cru, ſans ſujet, que cela paſſe le poſſible.

88. Ce ſeroit bien abuſer du Texte de la Sainte Ecriture, ſuivant lequel Dieu repoſe de ſes Ouvrages ; que d'en inférer qu'il n'y a plus de production continuée. Il eſt vrai qu'il n'y a point de production de Subſtances ſimples nouvelles ; mais on

auroit

auroit tort d'en inférer que Dieu n'est maintenant dans le Monde, que comme l'on conçoit que l'Ame est dans le Corps, en le gouvernant seulement par sa présence, sans un concours nécessaire pour lui faire continuer son Existence.

Sur le §. 31.

89. L'*Harmonie* ou Correspondance entre l'Ame & le Corps, n'est pas un miracle perpétuel; mais l'effet ou la suite d'un miracle primigène fait dans la Création des choses, comme sont toutes les choses naturelles. Il est vrai que c'est une *Merveille* perpétuelle, comme sont beaucoup de choses naturelles.

90. Le mot d'*Harmonie préétablie* est un Terme de l'Art, je l'avoue; mais non pas un Terme qui n'explique rien, puisqu'il est expliqué fort intelligibilement, & qu'on n'oppose rien qui marque qu'il y ait de la difficulté.

91. Comme la nature de *chaque Substance simple*, *Ame* ou *véritable Monade* (a), est telle que son état suivant est une conséquence de son état précédent; voilà la cause

(a) Voyez l'*Appendice*, N. 2.

cause de l'*Harmonie* toute trouvée. Car Dieu n'a qu'à faire que la *Substance simple* soit une fois & d'abord une *Représentation de l'Univers*, selon son *point de vûe* (*a*): puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement; & que *toutes les Sustances simples* auront toujours une *Harmonie* entre elles: parce qu'elles représentent toujours le même Univers.

Sur le §. 32.

92. Il est vrai que, selon moi, l'*Ame* ne trouble point les loix du *Corps* (*b*), ni le *Corps* celles de l'*Ame*, & qu'ils s'accordent seulement; l'un agissant librement, suivant les Règles des Causes finales; & l'autre agissant machinalement (*c*), suivant les loix des Causes efficientes. Mais cela ne déroge point à la liberté de nos Ames, comme on le prétend ici. Car tout Agent qui agit suivant les Causes finales, est libre, quoiqu'il arrive qu'il s'accorde avec celui qui n'agit que par des Causes efficientes sans connoissance, ou par *Machine*;

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 11.
(*b*) Voyez l'*Appendice*, N. 5.
(*c*) Voyez l'*Appendice*, N. 13

ne; parce que Dieu prévoyant ce que la Cause libre feroit, a réglé d'abord sa *Machine*, en sorte qu'elle ne puisse manquer de s'y accorder. Monsieur *Jaquelot* a fort bien résolu cette difficulté dans un de ses Livres contre Mr. *Bayle*; & j'en ai cité le Passage dans la *Théodicée*, *Part. I.* §. 63. J'en parlerai encore plus bas, *Nomb.* 124.

Sur le §. 33.

93. Je n'admets point que toute *Action* donne une *nouvelle force* à ce qui patit. Il arrive souvent dans le concours des Corps, que chacun garde sa force; comme lorsque deux corps durs égaux concourent directement. Alors la seule direction est changée, sans qu'il y ait du changement dans la force; chacun des Corps prenant la direction de l'autre, & retournant avec la même vîtesse qu'il avoit déja eue.

94. Cependant je n'ai garde de dire qu'il soit surnaturel de donner une nouvelle *force* à un Corps; car je reconnois qu'un Corps reçoit souvent une nouvelle *force* d'un autre Corps, qui en perd autant de la sienne. Mais je dis seulement qu'il est surnaturel que tout l'*Univers* des corps reçoive

reçoive une nouvelle *force*; & ainsi qu'un corps gagne de la *force*, sans que d'autres en perdent autant. C'est pourquoi je dis aussi, qu'il est insoutenable que l'*Ame* donne de la *force* au *Corps*; car alors tout l'Univers des Corps recevroit une nouvelle *force*.

95. Le Dilemme qu'on fait ici, est mal fondé, parce que, selon moi, il faut ou que l'Homme agisse surnaturellement, ou que l'Homme soit une pure Machine comme une Montre. Car l'Homme n'agit point surnaturellement, & son corps est véritablement une Machine, & n'agit que machinalement; mais son Ame ne laisse pas d'être une cause libre.

Sur les §. 34. & 35.

96. Je me remets aussi à ce qui a été ou sera dit dans ce présent Ecrit, *Nomb.* 82. 86. & 111. touchant la comparaison entre *Dieu* & l'*Ame du Monde*; & comment le sentiment qu'on oppose au mien, fait trop approcher l'un à l'autre.

Sur le §. 36.

97. Je me rapporte aussi à ce que je viens

viens de dire, touchant l'*Harmonie* entre l'*Ame* & le *Corps*. *Nomb*. 89. & *suiv*.

Sur le §. 37.

98. On me dit que que l'Ame n'est pas dans le Cerveau, mais dans le *Sensorium*, sans dire ce que c'est que ce *Sensorium*. Mais supposé que ce *Sensorium* soit étendu, comme je crois qu'on l'entend; c'est toujours la même difficulté, & la Question revient si l'Ame est diffuse par tout cet *Etendu*, quelque grand ou quelque petit qu'il soit; car le plus ou moins de grandeur, n'y fait rien.

Sur le §. 38.

99. Je n'entreprends pas ici d'établir ma *Dynamique*, ou ma Doctrine des *Forces*: ce lieu n'y seroit point propre. Cependant je puis fort bien répondre à l'Objection qu'on me fait ici. J'avois soutenu que les *Forces actives* se conservent dans le Monde (*a*). On m'objecte, que deux Corps *Mous* ou non élastiques, concourant entre eux,

(*a*) Voyez la Note sur le §. 13. de la *troisième Replique* de Mr. Clarke.

eux, perdent de leur *force*. Je réponds que non. Il est vrai que les Touts la perdent par rapport à leur mouvement total; mais les parties la reçoivent, étant agitées intérieurement par la force du concours. Ainsi ce défaut n'arrive qu'en apparence. Les *Forces* ne sont point détruites, mais dissipées parmi les parties menues. Ce n'est pas les perdre, mais c'est faire comme font ceux qui changent la grosse Monnoye en petite. Je demeure cependant d'accord, que la quantité du mouvement ne demeure point la même; & en cela j'approuve ce qui se dit, *pag.* 341. *de l'Optique de Mr. Newton*, qu'on cite ici. Mais j'ai montré ailleurs, qu'il y a de la différence entre la quantité du *mouvement* & la quantité de la force.

Sur le §. 39.

100. On m'avoit soutenu que la Force décroissoit naturellement dans l'Univers corporel, & que cela venoit de la dépendance des Choses; (troisième *Replique*, *sur les* §. 13. & 14. J'avois demandé dans ma troisième Réponse (*a*), qu'on prouvât que

(*a*) C'est ici le *quatrième Ecrit* de Mr. Leibniz.

que ce défaut eſt une ſuite de la dépendance des choſes. On eſquive de ſatisfaire à ma demande, en ſe jettant ſur un incident, & en niant que ce ſoit un défaut; mais que ce ſoit un défaut ou non, il falloit prouver que c'eſt une ſuite de la dépendance des choſes.

101. Cependant il faut bien, que ce qui rendroit la Machine du Monde auſſi imparfaite que celle d'un mauvais Horloger, ſoit un *défaut*.

102. On dit maintenant, que c'eſt une *ſuite* de l'*inertie* de la Matiére; mais c'eſt ce qu'on ne prouvera pas non plus Cette *inertie* miſe en avant, & nommée par Kepler, & répétée par Deſcartes dans ſes Lettres, & que j'ai employée dans la *Théodicée*, pour donner une image & en même tems un échantillon de l'imperfection naturelle des Créatures, fait ſeulement que les vîteſſes ſont diminuées quand les matiéres ſont augmentées; mais c'eſt ſans aucune *diminution des forces*.

Sur le §. 40.

103. J'avois ſoutenu, que la dépendance de la Machine du Monde d'un Auteur Divin, eſt plutôt cauſe que ce défaut n'y eſt

est point: que l'Ouvrage n'a point besoin d'être redressé: qu'il n'est point sujet à se détraquer; & enfin, qu'il ne sauroit diminuer en perfection. Je donne maintenant à deviner aux Gens, comment on peut inférer contre moi, comme on fait ici, qu'il faut, si cela est, que le Monde matériel soit *infini* & *éternel*, sans aucun commencement; & que Dieu doit toujours avoir créé autant d'hommes & d'autres espèces, qu'il est possible d'en créer.

Sur le §. 41.

104. Je ne dis point que l'Espace est un *Ordre* ou *une Situation* qui rend les choses *situables*; ce seroit parler galimatias. On n'a qu'à considérer mes propres paroles, & les joindre à ce que je viens de dire ci-dessus, *Nomb.* 47, pour montrer comment l'Esprit vient à se former l'idée de l'Espace, sans qu'il faille qu'il y ait un Etre réel & absolu qui y réponde, hors de l'Esprit & hors des rapports. Je ne dis donc point, que l'Espace est un *Ordre* ou *une Situation*, mais un *Ordre des situations*, ou selon lequel les situations sont rangées; & que l'Espace abstrait est cet *Ordre des situations*, conçues comme possibles.

sibles. Ainsi c'est quelque chose d'idéal. Mais il semble qu'on ne me veut point entendre. J'ai répondu déja ici, *Nomb.* 54. à l'Objection qui prétend qu'un *Ordre* n'est point capable de *quantité*.

105. On objecte ici que le *Tems* ne sauroit être un *Ordre des choses successives*: parce qne la *quantité* du *tems* peut devenir plus grande ou plus petite, *l'ordre des successions* demeurant le même. Je réponds que cela n'est point : car si le *tems* est *plus grand* il y aura *plus* d'états successifs pareils interposez ; & s'il est *plus petit*, il y en aura *moins*, puisqu'il n'y a point de vuide ni de condensation ou de pénétration, pour ainsi dire, dans les *tems*, non plus que dans les *lieux*.

106. Je soutiens que sans les Créatures, l'immensité & l'eternité de Dieu ne laisseroient pas de subsister ; mais sans aucune dépendance ni des *tems* ni des *lieux*. S'il n'y avoit point de Créatures, il n'y auroit ni *Tems*, ni *Lieu* ; & par conséquent point d'*Espace* actuel. L'immensité de Dieu est indépendante de l'*Espace*, comme l'éternité de Dieu est indépendante du *Tems*. Elles portent seulement à l'égard de ces deux ordres de choses, que Dieu seroit présent & coéxistant à toutes les cho-

choses qui existeroient. Ainsi je n'admets point ce qu'on avance ici, que si Dieu seul existoit, il y auroit *Tems* & *Espace*, comme à présent. Au lieu qu'alors, à mon avis, ils ne seroient que dans les idées, comme des simples possibilités. L'immensité & l'éternité de Dieu sont quelque chose de plus éminent que la durée & l'étendue des Créatures, non-seulement par rapport à la *grandeur*; mais encore par rapport à la *nature* de la chose. Les attributs Divins n'ont point besoin de choses hors de Dieu, comme sont les *lieux* & les *tems* actuels. Ces vérités ont été assez reconnues par les Théologiens, & par les Philosophes.

Sur le §. 42.

107. J'avois soutenu que l'opération de Dieu, par laquelle il redresseroit la Machine du Monde corporel, prête par sa nature (*a*) (à ce qu'on prétend) à tomber dans le repos, seroit un Miracle. On a répondu, que ce ne seroit point une opération *miraculeuse*, parce qu'elle seroit *ordinai-*

(*a*) Voyez la Note sur le §. 13. de la *huitième Replique de* Mr. Clarke.

dinaire, & doit arriver assez souvent. J'ai repliqué, que ce n'est pas l'*usuel* ou le *non usuel*, qui fait le Miracle proprement dit, ou de la plus grande espèce, mais de *surpasser les forces des Créatures*; & que c'est le sentiment des Théologiens & des Philosophes. Et qu'ainsi on m'accorde, au moins, que ce qu'on introduit, & que je desapprouve, est un Miracle de la plus grande espèce, suivant la notion reçue, c'est-à-dire, qui *surpasse les forces créées*; & que c'est justement ce que tout le monde tâche d'éviter en Philosophie. On me répond maintenant, que c'est appeller de la *Raison* à l'*Opinion vulgaire*. Mais je replique encore, que cette opinion vulgaire, suivant laquelle il faut éviter en philosophant, autant qu'il se peut, ce qui surpasse les natures des Créatures, est très-raisonnable. Autrement rien ne sera si aisé que de rendre raison de tout, en faisant survenir une Divinité, *Deum ex machina*, sans se soucier des natures des choses.

108. D'ailleurs, le sentiment commun des Théologiens ne doit pas être traité simplement en *opinion vulgaire*. Il faut de grandes raisons pour qu'on ose y contrevenir, & je n'en vois aucune ici.

109. Il ſemble qu'on s'écarte de ſa propre notion, qui demandoit que le Miracle ſoit rare, en me reprochant, quoique ſans fondement, *ſur le* §. 31. que l'*Harmonie préétablie* ſeroit un Miracle perpétuel; ſi ce n'eſt qu'on ait voulu raiſonner contre moi *ad hominem.*

Sur le §. 43.

110 Si le Miracle ne différe du Naturel que dans l'apparence & par rapport à nous, en ſorte que nous appellions ſeulement Miracle ce que nous obſervons rarement, il n'y aura point de différence *interne, réelle* entre le Miracle & le Naturel; &, dans le fond des choſes, tout ſera également naturel, ou tout ſera également miraculeux. Les Théologiens auront-ils raiſon de s'accommoder du premier, & les Philoſophes du ſecond?

111. Cela n'ira-t-il pas encore à faire de *Dieu l'Ame du Monde*, ſi toutes ſes opérations ſont *naturelles*, comme celles que l'Ame exerce dans le Corps? Ainſi Dieu ſera une partie de la Nature.

112. En bonne Philoſophie, & en ſaine Théologie, il faut diſtinguer entre ce qui eſt explicable par les *natures* & *les for-*

forces des *Créatures*, & ce qui n'est explicable que par les forces de la *Substance infinie*. Il faut mettre une distance infinie entre l'opération de Dieu qui va au-delà des *forces* des *natures*, & entre les opérations des choses qui suivent les loix que Dieu leur a données, & qu'il les a rendues capables de suivre par leurs natures, quoiqu'avec son assistance.

113. C'est par-là que tombent les *Attractions* (*a*) proprement dites, & autres opérations inexplicables par les natures des Créatures, qu'il faut faire effectuer par miracle, ou recourir aux absurdités, c'est-à-dire, aux *qualités occultes* Scholastiques, qu'on commence à nous debiter sous le spécieux nom de *forces*; mais qui nous ramenent dans le Royaume des ténèbres. C'est, *inventa fruge, glandibus vesci.*

114. Du tems de Monsieur *Boyle*, & d'autres excellens hommes qui fleurissoient en Angleterre sous les commencemens de Charles II. on n'auroit pas osé nous debiter des notions si creuses. J'espére que ce beau tems reviendra sous un aussi bon Gouvernement que celui d'à présent; & que les Esprits un peu trop diver-

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 8.

divertis par le malheur des tems, retourneront à mieux cultiver les connoiſſances ſolides. Le Capital de M. *Boyle* étoit d'inculquer que tout ſe faiſoit mécaniquement dans la Phyſique. Mais c'eſt un malheur des hommes, de ſe dégoûter enfin de la Raiſon même, & de s'ennuyer de la lumiére. Les chiméres commencent à revenir & plaiſent, parce qu'elles ont quelque choſe de merveilleux. Il arrive dans le Pays Philoſophique ce qui eſt arrivé dans dans le Pays Poëtique. On s'eſt laſſé des Romans raiſonnables, tels que la *Clélie Françoiſe*, ou l'*Aramène Allemande*; & on eſt revenu depuis quelque tems aux *Contes des Fées*.

115. Quant aux mouvemens des Corps céleſtes, &, plus encore, quant à la formation des Plantes & des Animaux, il n'y a rien qui tienne du Miracle, excepté le commencement de ces choſes. L'Organiſme des Animaux eſt un mécaniſme, qui ſuppoſe une *préformotion* Divine; ce qui en ſuit eſt purement naturel, & tout-à-fait *mécanique*.

116. Tout ce qui ſe fait dans le Corps de l'Homme, & de tout Animal, eſt auſſi *mécanique* que ce qui ſe fait dans une Montre. La différence eſt ſeulement telle qu'elle

le doit être entre une Machine d'une invention divine & entre la production d'un Ouvrier aussi borné que l'Homme.

Sur le §. 44.

117. Il n'y a point de difficulté chez les Théologiens, sur les miracles des Anges; il ne s'agit que de l'usage du mot. On pourra dire que les Anges font des miracles; mais moins proprement dits, ou d'un ordre inférieur. Disputer là-dessus seroit une question de nom. On pourra dire que cet Ange qui transportoit Habacuc par les airs, qui remuoit le Lac de *Bethesda*, faisoit un miracle; mais ce n'étoit pas un miracle du premier rang, car il est explicable par les forces naturelles des Anges, supérieures aux nôtres.

Sur le §. 45.

118. J'avois objecté qu'une *Attraction* proprement dite, ou à la Scholastique, seroit une opération en distance, *sans moyen*. On répond ici qu'une *Attraction sans moyen* seroit une contradiction. Fort bien; mais comment l'entend-on donc, quand on veut que le Soleil à travers d'un Espace vuide attire le globe de la Terre? Est-

ce Dieu qui sert de *moyen*? Mais ce seroit un miracle, s'il y en a jamais eu; cela surpasseroit les forces des Créatures.

119. Ou sont-ce peut-être quelques substances immatérielles: ou quelques rayons spirituels: ou quelque accident sans substance, quelque espèce, comme intentionnelle; ou quelque autre je ne sai quoi, qui doit faire ce moyen prétendu? choses dont il semble qu'on a encore bonne provision en tête, sans assez les expliquer.

120. Ce moyen de communication est, dit-on, invisible, intangible, non mécanique. On pouvoit adjouter avec le même droit, inexplicable, non intelligible, précaire, sans fondement, sans exemple.

121. Mais il est régulier, dit-on, il est constant, & par conséquent naturel. Je réponds, qu'il ne sauroit être régulier sans être raisonnable; & qu'il ne sauroit être naturel, sans être explicable par les natures des créatures.

122. Si ce moyen, qui fait une véritable Attraction, est constant, & en même-tems inexplicable par les forces des créatures, & s'il est véritable avec cela: c'est un miracle perpétuel; & s'il n'est pas miraculeux, il est faux. C'est une chose chiméri-

mérique ; une qualité occulte Sholastique.

123. Il seroit comme le cas d'un corps allant en rond, sans s'écarter par la tangente, quoique rièn d'explicable ne l'empêchât de le faire. Exemple que j'ai déja allégué, & auquel on n'a pas trouvé à propos de répondre ; parce qu'il montre trop clairement la différence entre le véritable naturel, d'un côté, & entre la qualité occulte chimérique des Ecoles, de l'autre côté.

Sur le §. 46.

124. Les forces naturelles des Corps, sont toutes soumises aux loix mécaniques ; & les forces naturelles des Esprits, sont toutes soumises aux loix morales. Les premières suivent l'ordre des causes efficientes ; & les secondes suivent l'ordre des causes finales. Les premiéres opérent sans liberté, comme une Montre ; les secondes sont exercées avec liberté, quoiqu'elles s'accordent exactement avec cette espèce de Montre, qu'une autre Cause libre, supérieure, a accommodée avec elles par avance. J'en ai déja parlé, *Nomb.* 92.

125. Je finis par un point qu'on m'a

opposé au commencement de ce quatrième Ecrit, où j'ai déja répondu ci-dessus, *Nomb.* 18. 19. 20. Mais je me suis réservé d'en dire encore davantage en concluant. On a prétendu d'abord que je commets une pétition de Principe; mais de quel Principe, je vous en prie? Plût à Dieu qu'on n'eût jamais supposé des Principes moins clairs! Ce Principe est celui du *besoin d'une Raison suffisante*, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Est-ce un Principe qui a besoin de preuve? On me l'avoit même accordé, ou fait semblant de l'accorder, au *second Nomb. du troisième Ecrit*: peut-être, parce qu'il auroit paru trop choquant de le nier; mais ou l'on ne l'a fait qu'en paroles, ou l'on se contredit, ou l'on se retracte.

126. J'ose dire que sans ce grand Principe, on ne sauroit venir à la preuve de l'existence de Dieu, n'y rendre raison de plusieurs autres vérités importantes.

127. Tout le monde ne s'en est-il point servi en mille occasions? Il est vrai qu'on l'a oublié par négligence en beaucoup d'autres; mais c'est-là justement l'origine des chiméres; comme, par exemple, d'un *Tems* ou d'un *Espace* absolu réel, du *Vui-*

de,

de, des *Atomes*, d'une *Attraction* à la Scholastique, de l'*Influence Physique* entre l'Ame & le Corps, & de mille autres fictions, tant de celles qui sont restées de la fausse persuasion des Anciens, que de celles qu'on a inventées depuis peu.

128. N'est ce pas à cause de la violation de ce grand Principe, que les Anciens se sont déja moquez de la *Déclinaison* sans sujet *des Atomes d'Epicure*? Et j'ose dire que l'*Attraction* à la Scholastique qu'on renouvelle aujourd'hui, & dont on ne se moquoit pas moins il y a 30. ans ou environ, n'a rien de plus raisonnable.

129. J'ai souvent défié les gens de m'apporter une instance contre ce grand Principe, un exemple non contesté, où il manque; mais on ne l'a jamais fait, & on ne le fera jamais. Cependant il y a une infinité d'exemples, où il réussit; ou plutôt il réussit dans tous les cas connus où il est employé. Ce qui doit faire juger raisonnablement, qu'il réussira encore dans les cas inconnus, ou qui ne deviendront connus que par son moyen, suivant la Maxime de la Philosophie expérimentale, qui procède *à posteriori*; quand même il ne se-

roit point d'ailleurs justifié par la pure Raison, ou *à priori.*

130. Me nier ce grand Principe, c'est faire encore d'ailleurs comme Epicure, réduit à nier cet autre grand Principe, qui est celui de la contradiction; savoir que toute énonciation intelligible doit être vraye, ou fausse. Chrysippe s'amusoit à le prouver contre Epicure; mais je ne crois pas avoir besoin de l'imiter, quoique j'aye déja dit ci-dessus ce qui peut justifier le mien, & quoique je puisse dire encore quelque chose là-dessus, mais qui seroit peut-être trop profonde pour convenir à cette présente contestation. Et je crois que des Personnes raisonnables & impartiales m'accorderont, que d'avoir réduit son Adversaire à nier ce Principe, c'est l'avoir mené *ad absurdum.*

CIN-

CINQUIEME REPLIQUE DE MR. CLARKE.

COmme un Discours diffus n'est pas une marque d'un Esprit clair, ni un moyen propre à donner des idées claires aux Lecteurs; je tâcherai de répondre à ce cinquième Ecrit d'une manière distincte, & en aussi peu de mots qu'il me sera possible.

1. — 20. IL n'y a aucune (*a*) ressemblance entre une Balance mise en mouvement par des poids ou par une impulsion, & un Esprit qui se meut, ou qui agit, par la considération de certains motifs. Voici en quoi consiste la différence. La Balance est entiérement passive, & par conséquent sujette à une nécessité absolue : au lieu que l'Esprit non-seulement reçoit une impression, mais encore agit; ce qui fait l'essence de la Liberté. Supposer (*b*) que lorsque différentes manié-

(*a*) §. 3.
(*b*) 14.

maniéres d'agir paroissent *également bonnes*, elles ôtent (*a*) entiérement à l'Esprit le *pouvoir d'agir*; comme les poids égaux empêchent nécessairement une Balance de se mouvoir; c'est nier qu'un Esprit ait en lui-même un *principe d'action*; & confondre le *pouvoir d'agir*, avec l'*impression que les motifs font sur l'Esprit*, en quoi il est tout-à-fait passif. Le motif, ou la chose que l'Esprit considére, & qu'il a en vûe, est quelque chose d'externe. L'impression que ce motif fait sur l'Esprit, est la *qualité perceptive*, dans laquelle l'Esprit est passif. Faire quelque chose après, ou en vertu de cette perception, est la *faculté de se mouvoir de soi-même*, ou d'agir. Dans tous les *Agens animés*, c'est la *Spontanéité*; & dans les *Agens intelligens*, c'est proprement ce que nous appellons *Liberté*. L'erreur où l'on tombe sur cette matiére, vient de ce qu'on ne distingue pas soigneusement ces deux choses: de ce que l'on confond (*b*) le *motif* avec le *principe d'action*; de ce que l'on prétend que l'Esprit n'a point d'autre *principe d'action* que le *motif*, quoique l'Esprit soit tout-à-fait *passif en recevant l'impression du motif*. Cette

(*a*) Voyez l'*Appendice*, N. 4.
(*b*) § 15.

te doctrine fait croire que l'Esprit n'est pas plus actif, que le seroit une Balance, si elle avoit d'ailleurs la faculté d'appercevoir les choses: ce que l'on ne peut dire sans renverser entiérement l'idée de la Liberté. Une Balance poussée des deux côtez par une force égale, ou pressée des deux côtez par des poids égaux, ne peut avoir aucun mouvement. Et supposé que cette Balance reçoive la faculté d'appercevoir, en sorte qu'elle sache qu'il lui est impossible de se mouvoir, ou qu'elle se (a) fasse illusion, en s'imaginant qu'elle se meut elle-même, quoiqu'elle n'ait qu'un *mouvement communiqué*; elle se trouveroit précisément dans le même état, où le savant Auteur suppose que se trouve un Agent libre, dans tous les cas d'une indifférence absolue. Voici en quoi consiste la fausseté de l'argument, dont il s'agit ici. La Balance, faute d'avoir en elle-même un principe d'action, ne peut se mouvoir lorsque les poids sont égaux; mais un Agent libre, lorsqu'il se présente deux ou plusieurs maniéres d'agir également raisonnables & parfaitement semblables, conserve encore en lui-même le pouvoir d'agir, parce

(a) Voyez l'*Appendice*, N. 12.

parce qu'il a la faculté de se mouvoir. De plus, cet Agent libre peut avoir de très-bonnes & de très-fortes raisons, pour ne pas s'abstenir entiérement d'agir; quoique peut-être il n'y ait aucune raison, qui puisse déterminer qu'une certaine maniére d'agir vaut mieux qu'une autre. On ne peut donc soutenir (a) que, supposé que deux différentes maniéres de placer certaines particules de matiére fussent *également bonnes & raisonnables*, Dieu ne pourroit *absolument*, *ni conformément à sa sagesse*, les placer d'aucune de ces deux maniéres, faute d'une raison suffisante qui pût le déterminer à choisir l'une préférablement à l'autre: on ne peut, dis-je, soutenir une telle chose, sans faire Dieu un Etre purement passif; & par conséquent il ne seroit point Dieu, ou le Gouverneur du Monde. Et quand on nie la possibilité de cette supposition, savoir, qu'il peut y avoir deux parties égales de matiére, dont la situation peut être également bien transposée, on n'en sauroit alléguer d'autre raison, que cette (b) *pétition de Principe*; savoir, qu'en ce cas-là, ce que le savant Auteur dit d'une *raison suffisante*, ne

(a) §. 16. 17. 18. 19. & 69.

(b) §. 20.

ne seroit pas bien fondé. Car sans cela, comment peut-on dire qu'il est (a) *impossible* que Dieu puisse avoir de *bonnes raisons* pour créer plusieurs particules de matiére parfaitement semblables en différens lieux de l'Univers? Et en ce cas-là, puisque les parties de l'Espace sont semblables, il est évident que si Dieu n'a point donné à ces parties de matiére des situations différentes dès le commencement, il n'a pu en avoir d'autre raison que sa *seule Volonté*. Cependant on ne peut pas dire avec raison, qu'une telle volonté est (b) une *volonté sans aucun motif*; car les *bonnes raisons* que Dieu peut avoir de créer plusieurs particules de matiére *parfaitement semblables*, doivent par conséquent lui servir de motif pour choisir (ce qu'une Balance ne sauroit faire) l'une de deux choses *absolument indifférentes*; c'est-à-dire, pour mettre ces particules dans une certaine situation, quoiqu'une situation tout-à-fait contraire eût été également bonne.

La Nécessité, dans les Questions Philosophiques, signifie toujours une *Nécessité*

(a) 16. 17. 69. & 66.
(b) §. 16. & 69.

ſité abſolue. La (a) *Néceſſité* (b) *hypothétique*, & la *Néceſſité morale*, ne ſont que des maniéres de parler figurées ; & à la rigueur Philoſophique, elles ne ſont point une *Néceſſité*. Il ne s'agit pas de ſavoir ſi une choſe doit être, lorſque l'on ſuppoſe qu'elle eſt, ou qu'elle ſera : c'eſt ce qu'on appelle une *Néceſſité hypothétique*. Il ne s'agit pas non plus de ſavoir, s'il eſt vrai qu'un Etre bon, & qui continue d'être bon, ne ſauroit faire le Mal : ou ſi un Etre ſage, ne ſauroit agir d'une maniére contraire à la Sageſſe : ou ſi une perſonne qui aime la Vérité, & qui continue de l'aimer peut dire un menſonge ; c'eſt ce que l'on appelle une *Néceſſité morale*. Mais la véritable & la ſeule Queſtion Philoſophique touchant la Liberté, conſiſte à ſavoir, ſi la cauſe ou le principe immédiat & phyſique de l'action eſt réellement dans celui que nous appellons l'Agent ; ou ſi c'eſt quelque autre raiſon ſuffiſante, qui eſt la véritable cauſe de l'action, en agiſſant ſur l'Agent, & en faiſant qu'il ne ſoit pas un véritable Agent, mais un ſimple Patient. On peut remarquer ici en paſſant, que le ſa-

(a) §. 4. 5. 6. 7. 8. 9, 10. 11. 12. 13.
(b) Voyez mes Diſcours ſur l'*Exiſtence de Dieu*, la *Vérité de la Religion naturelle*, &c. Part I.

ſavant Auteur contredit ſa propre Hypothèſe, lorſqu'il dit que (*a*) la *Volonté ne ſuit pas* toujours *exactement l'Entendement pratique, parce qu'elle peut quelquefois trouver des raiſons pour ſuſpendre ſa réſolution.* Car ces raiſons-là ne ſont-elles pas le dernier jugement de l'*Entendement pratique?*

21 —— 25. S'il eſt poſſible que Dieu produiſe, ou qu'il ait produit deux portions de matiére parfaitement ſemblables; de ſorte que le changement de leur ſituation ſeroit une choſe indifférente? Ce que le ſavant Auteur dit d'une *Raiſon ſuffiſante*, ne prouve rien. En répondant à ceci, il ne dit pas, comme il le devroit dire, qu'il eſt *impoſſible* que Dieu faſſe deux portions de matiére tout-à-fait ſemblables; mais que ſa *ſageſſe ne lui permet pas* de le faire. Comment ſait-il cela? Pourra-t-il prouver qu'il n'eſt pas poſſible que Dieu puiſſe avoir de bonnes raiſons pour créer pluſieurs parties de matiére parfaitement ſemblables en différens lieux de l'Univers? La ſeule preuve qu'il allégue, eſt, qu'il n'y auroit aucune *raiſon ſuffiſante*, qui pût déterminer la Volonté de Dieu à mettre

(*a*) Voyez le *Quatrième Ecrit* de Mr. *Leibniz*, §. 2. 3. 6. 13. & 15.

tre une de ces parties de matiére dans une autre. Mais si Dieu peut avoir plusieurs bonnes raisons, (on ne sauroit prouver le contraire,) si Dieu, dis-je, peut avoir plusieurs bonnes raisons pour créer plusieurs parties de matiére tout-à-fait semblables, l'indifférence de leur situation suffira-t-elle pour en rendre la *création impossible*, ou *contraire à sa Sagesse?* Il me semble que c'est (a) formellement supposer ce qui est en question. On n'a point répondu à un autre argument de la même nature, que j'ai fondé sur *l'indifférence absolue* de la premiére *détermination particuliére* du mouvement au commencement du Monde.

26 —— 32. Il semble qu'il y ait ici plusieurs contradictions. On reconnoît que deux choses tout-à-fait semblables, seroient véritablement deux choses; & nonobstant cet aveu, on continue de dire qu'elles n'auroient pas le *principe d'Individuation:* & dans le IV. Ecrit, §. 6. on assûre positivement, qu'elles ne seroient qu'une *même chose sous deux noms*. Quoique l'on reconnoisse (b) que ma supposition est possible, on ne veut pas me permet-

(a) §. 20.
(b) §. 26.

mettre de faire cette supposition. On avoue (*a*) que les parties du Tems & de l'Espace sont parfaitement semblables *en elles-mêmes*; mais on nie cette ressemblance *lorsqu'il y a des corps dans* ces parties. On compare (*b*) les différentes *parties de l'Espace qui coéxistent*, & les différentes *parties successives du Tems*, à une ligne droite, qui coupe une autre ligne droite en deux points coïncidents, qui ne sont qu'un seul point. On soutient que (*c*) l'Espace n'est que l'*Ordre des choses qui coéxistent*: & cependant on avoue (*d*) que le Monde matériel peut être borné; d'où il s'ensuit qu'il faut nécessairement qu'il y ait un Espace vuide au-delà du Monde. On reconnoît (*e*) que *Dieu pouvoit* donner *des bornes* à l'*Univers*; & après avoir fait cet aveu, on ne laisse pas de dire que cette supposition est non-seulement *déraisonnable* & *sans but*, mais encore une (*f*) *fiction impossible*; & l'on assûre (*g*) qu'*il n'y a aucune*

(*a*) §. 27.
(*b*) §. 28.
(*c*) §. 29.
(*d*) §. 30.
(*e*) §. 30. & 8. & 73.
(*f*) §. 29.
(*g*) *Quatrième Ecrit*, §. 6. 21.

cune raison possible, qui puisse limiter la quantité de la Matiére. On soutient (*a*) que le mouvement de l'Univers tout entier, ne produiroit aucun changement; & cependant on ne répond pas à ce que j'avois dit, qu'une *augmentation* ou une *cessation* subite du mouvement du *Tout*, causeroit un choc sensible à toutes les parties. Et il n'est pas moins évident, qu'un (*b*) mouvement circulaire du *Tout*, produiroit une *force centrifuge* dans toutes les parties. J'ai dit que le Monde matériel doit être mobile, si le Tout est borné : on (*c*) le nie, parce que les *parties de l'Espace* sont *immobiles*, dont le *Tout* est *infini & existe nécessairement*. On soutient que le mouvement renferme nécessairement un (*d*) *changement relatif de situation* dans un corps par rapport à d'autres corps : & cependant on ne fournit aucun moyen d'éviter cette conséquence absurde; savoir, que la *mobilité d'un corps* dépend de l'*existence* d'*autres corps*; & que si un corps existoit seul, il seroit incapable de mouvement;

(*a*) §. 29.
(*b*) Voyez l'*Appendice*, N. 10.
(*c*) §. 31.
(*d*) §. 31.

vement ; ou que les parties d'un corps qui circule, (du Soleil par exemple) perdroient la *force centrifuge* qui naît de leur mouvement circulaire, si toute la Matiére extérieure, qui les environne, étoit annihilée. Enfin, on soutient que (*a*) l'infinité de la Matiére est l'effet de la Volonté de Dieu ; & cependant on (*b*) approuve la doctrine de Descartes, comme si elle étoit incontestable, quoique tout le monde sache que le seul fondement sur lequel ce Philosophe l'a établie, est cette supposition : Que la *Matiére* étoit *nécessairement infinie* ; puisque l'on ne sauroit la supposer finie sans *contradiction*. Voici ses propres termes : *Puto* (*c*) *implicare contradictionem, ut Mundus sit finitus*. Si cela est vrai, Dieu n'a jamais pu limiter la quantité de la Matiére ; & par conséquent il n'en est point le Créateur, & il ne peut la détruire.

Il me semble que le savant Auteur n'est *jamais d'acord avec lui-même*, dans tout ce qu'il dit touchant la Matiére & l'Espace. Car tantôt il combat le Vuide, ou l'Es-

(*a*) §. 32.
(*b*) Ibid.
(*c*) Epist. 69. Part. I.

l'Espace destitué de matiére, comme s'il étoit (a) *absolument impossible* (l'Espace & la Matiére étant (b) inséparables); & cependant il reconnoît souvent, que la quantité de la Matiére dans l'Univers dépend de la (c) Volonté de Dieu.

33 —— 35. Pour prouver qu'il y a du Vuide, j'ai dit que certains Espaces ne *font point de résistance*. Le savant Auteur répond que ces Espaces sont remplis d'une matiére, qui n'a point (c) de pesanteur. Mais l'argument n'étoit pas fondé sur la pesanteur: il étoit fondé sur la résistance, qui doit être proportionnée à la (d) quantité de la Matiére, soit que la Matiére ait de la pesanteur, ou qu'elle n'en ait pas.

Pour prévenir cette replique, l'Auteur dit que (e) la résistance ne vient pas tant de la *quantité de la Matiére*, que de la *difficulté qu'elle a à céder*; mais cet argument

(a) §. 29. 33. 34. 35. 62. 63.
(b) §. 62.
(c) §. 30. 32. & 73.
(d) §. 35.
(e) Sans cela, pourquoi seroit-il plus difficile de mettre la Terre en *mouvement*, (même du côté où tend sa pesanteur) que de faire mouvoir un *très-petit Globe*?
(f) §. 34.

ment est tout-à-fait hors d'œuvre, parce que la Question, dont il s'agit, ne regarde que les corps fluides qui n'en ont point du tout, comme l'Eau & le Vif-Argent, dont les parties n'ont de la peine à céder, qu'à proportion de la quantité de matiére qu'elles contiennent. L'Exemple que l'on tire du (a) *Bois flottant*, qui contient *moins de matiére pesante* qu'un *égal volume d'Eau*, & qui ne laisse pas de faire une *plus grande résistance*; cet exemple, dis-je, n'est rien moins que Philosophique. Car un *égal volume d'eau* renfermée dans un Vaisseau, ou gelée & flottante, fait une *plus grande résistance* que le *Bois flottant*; parce qu'alors la résistance est causée par le volume entier de l'Eau. Mais lorsque l'Eau se trouve en liberté & dans son état de fluidité, la résistance n'est pas causée par toute la masse du volume égal d'eau, mais seulement par une partie de cette masse; de sorte qu'il n'est pas surprenant que dans ce cas l'Eau semble faire moins de résistance que le Bois.

36 —— 38. L'Auteur ne paroît pas raisonner sérieusement dans cette partie de son Ecrit. Il se contente de donner un faux

(a) Ibid.

faux jour à l'idée de l'Immenſité de Dieu, qui n'eſt pas une *Intelligentia ſupramundana*, (*ſemota à noſtris rebus ſejunctaque longè*,) & qui (*a*) *n'eſt pas loin de chacun de nous; car en lui nous avons la vie, le mouvement & l'être.*

L'*Eſpace occupé par un Corps* n'eſt pas (*b*) l'étendue de ce Corps; mais le Corps étendu exiſte dans cet Eſpace.

Il n'y a aucun Eſpace (*c*) *borné*; mais notre imagination conſidére dans l'Eſpace, qui n'a point de bornes, & qui n'en peut avoir, telle partie ou telle quantité qu'elle juge à propos d'y conſidérer.

L'Eſpace n'eſt pas une (*d*) *affection d'un* ou de *plusieurs corps*, ou d'*aucun Etre borné*, & il ne *paſſe point d'un Sujet à un autre*; mais il eſt toujours & ſans variation, l'*Immenſité* d'un *Etre immenſe*, *qui ne ceſſe jamais d'être le même.*

Les Eſpaces bornés ne ſont point des (*e*) *proprietés des Subſtances bornées*; ils ne ſont que des *parties* de l'*Eſpace infini*, *dans* leſquelles les Subſtances bornées exiſtent.

Si

(*a*) Act. XVII. 27, 28.
(*b*) §. 36, 37.
(*c*) §. 38.
(*d*) §. 39.
(*e*) §. 40.

Si la Matiére étoit infinie, l'Espace infini ne seroit pas plus une (*a*) *proprieté* de ce *Corps infini*, que les *Espaces finis* sont des *proprietés* des *Corps finis*. Mais en ce cas, la Matiére *infinie* seroit dans l'*Espace infini*, comme les Corps finis y sont présentement.

L'Immensité n'est pas moins (*b*) *essentielle* à Dieu, que son Eternité. Les (*c*) *parties* de l'*Immensité* étant tout-à-fait différentes des parties *matérielles*, *séparables*, *divisibles*, & *mobiles*, d'où naît la corruptibilité, elles n'empêchent pas l'Immensité d'être essentiellement simple; comme les parties de la Durée n'empêchent pas que la même simplicité ne soit essentielle à l'Eternité.

Dieu lui-même n'est sujet à aucun (*d*) *changement* par la *diversité* & les *changemens* des choses, qui ont *la vie*, *le mouvement*, *& l'être en lui.*

Cette (*e*) doctrine, qui paroît si *étrange* à l'Auteur, est la doctrine formelle de St. Paul,

(*a*) §. 41.
(*b*) §. 42.
(*c*) Voyez ci-dessus dans ma *troisième Replique*, §. 3; & *quatrième Replique*, §. 12.
(*d*) §. 43.
(*e*) §. 44.

Paul, (*a*) & la voix de la Nature & de la Raiſon.

Dieu n'exiſte point (*b*) *dans* l'Eſpace, ni *dans* le Tems; mais *ſon exiſtence* (*c*) eſt la *cauſe de l'Eſpace & du Tems*. Et lorſque nous diſons, conformément au langage du Vulgaire, que Dieu exiſte *dans tout l'Eſpace* & *dans tout le Tems*; nous voulons dire ſeulement qu'il eſt par-tout & qu'il eſt éternel: c'eſt-à-dire que l'Eſpace infini & le Tems ſont des *ſuites* néceſſaires de ſon exiſtence; & non, que l'Eſpace & le Tems ſont des Etres diſtincts de lui, *DANS* leſquels il exiſte.

J'ai fait voir ci-deſſus, ſur le §. 40. (*d*) que (*e*) l'*Eſpace borné* n'eſt pas l'*Etendue* des Corps.

(*a*) Act. XVII. 27, 28.

(*b*) §. 45.

(*c*) Voyez ci-deſſus la Note ſur ma *quatrième Replique*, §. 10.

(*d*) §. 46.

(*e*) Voici, ce me ſemble, la principale raiſon de la *confuſion* & des *contradictions* que l'on trouve dans ce que la plûpart des Philoſophes ont avancé ſur la nature de l'*Eſpace*. Les hommes ſont naturellement portés, faute d'attention, à négliger une diſtinction très-néceſſaire, & ſans laquelle on ne peut raiſonner clairement; je veux dire qu'ils n'ont pas ſoin de diſtinguer, quoiqu'ils le dûſſent toujours faire, entre les termes *Abſtraits* & *Concrets*, comme ſont l'*Immenſité* & l'*Immenſe*. Ils

Corps. Et l'on n'a aussi qu'à comparer les

Ils négligent aussi de faire une distinction entre les *Idées* & les *Choses*, comme sont l'*Idée* de l'*Immensité*, que nous avons *dans* notre Esprit, & l'*Immensité réelle, qui existe actuellement hors de nous.*

Je crois que toutes les notions qu'on a eues touchant la nature de l'*Espace*, ou que l'on s'en peut former, se réduisent à celles ci : L'Espace est *un pur néant*, ou il n'est qu'une *simple idée*, ou *une simple relation d'une chose à une autre*, ou bien il est la *Matiére*, ou quelque autre *Substance* ou la *proprieté d'une Substance.*

Il est évident que l'*Espace* n'est pas un *pur néant.* Car le néant n'a ni *quantité*, ni *dimensions*, ni *aucune proprieté.* Ce Principe est le premier fondement de toute sorte de Science ; & il fait voir la seule différence qu'il y a entre ce qui *existe* & ce qui *n'existe pas.*

Il est aussi évident que l'*Espace* n'est pas une *pure idée.* Car il n'est pas possible de former une *idée* de l'Espace, qui aille au-delà du *Fini* ; & cependant la Raison nous enseigne que c'est une contradiction que l'*Espace lui même* ne soit pas actuellement *infini.*

Il n'est pas moins certain que l'*Espace* n'est pas *une simple relation d'une chose à une autre*, qui résulte de leur *situation*, ou de l'*ordre* qu'elles ont *entre elles*, puisque l'*Espace* est une *quantité* ; ce qu'on ne peut pas dire des relations, telles que la *Situation* & l'*Ordre.* C'est ce que je fais voir amplement ci-dessous, sur le §. 54. J'ajoute que si le Monde matériel *est*, ou *peut être*, borné, il faut nécessairement qu'il y ait un Espace *actuel* ou *possible*

les deux Sections suivantes (47. & 48.) avec ce que j'ai déja (a) dit.

49, —— 51. Il me semble que ce que l'on trouve ici, n'est qu'une chicane sur des mots. Pour ce qui est de la question touchant les *parties* de l'Espace, voyez ci-dessus, *Replique III.* §. 3. & *Replique IV.* §. 11.

52, & 53. L'argument dont je me suis servi ici pour faire voir que l'Espace est réel-

ble au-delà de l'Univers. Voyez sur les §. 31, 52, & 73.

Il est aussi très-évident que l'*Espace* n'est pas la Matiére; car, en ce cas, la Matiére seroit *nécessairement infinie*, & il n'y auroit aucun Espace, *qui ne résistât au mouvement*; ce qui est contraire à l'expérience. Voyez ma *quatrième Replique.* §. 7. & *cinquième Replique* §. 33.

Il n'est pas moins certain que l'Espace n'est *aucune* sorte de *Substance*, *puisque l'Espace infini* est l'*Immensité*, & non pas l'*Immense*, *au lieu qu'une* Substance infinie *est* l'Immense, & *non pas* l'Immensité; comme la Durée n'est pas une Substance, parce qu'une *Durée infinie* est l'Eternité, & non un Etre *Eternel*; mais une *Substance infinie* est un Etre Eternel, & non pas l'Eternité.

Il s'ensuit donc nécessairemement de ce que l'on vient de dire, que l'Espace est une proprieté, de la même maniére que la durée. L'Immensité est une proprieté de l'Etre immense, comme l'Eternité de l'Etre éternel.

(a) Voyez aussi ci-dessous sur le §. 33, & sur le §. 54.

réellement indépendant des Corps, est fondé sur ce qu'il est possible que le Monde matériel soit *borné & mobile*. Le savant Auteur ne devoit donc pas se contenter de repliquer, qu'il ne croit pas que la *Sagesse* de Dieu lui ait pu permettre de *donner des bornes* à l'Univers, & de le rendre *capable de mouvement*. Il faut que l'Auteur soutienne qu'il étoit *impossible* que Dieu fît un Monde *borné & mobile* : ou, qu'il reconnoisse la force de mon argument, fondé sur ce qu'il est *possible* que le Monde soit *borné & mobile*. L'Auteur ne devoit pas non plus se contenter de *répéter* ce qu'il avoit avancé ; savoir que le mouvement d'un Monde borné ne seroit rien, & que, faute d'autres corps avec lesquels on pût le comparer, il ne *produiroit aucun changement sensible*. Je dis que l'Auteur ne devoit pas se contenter de répéter cela, à moins qu'il ne fût en état de réfuter ce que j'avois dit d'un *fort grand changement* qui arriveroit dans le cas proposé ; savoir que *les Parties recevroient un choc sensible par une soudaine augmentation du mouvement du* Tout, *ou par la cessation de ce même mouvement*. On n'a pas entrepris de répondre à cela.

53. Comme le savant Auteur est obligé

de reconnoître ici, qu'il y a de la différence entre le *mouvement absolu* & le *mouvement relatif*; il me semble qu'il s'ensuit de là nécessairement, que l'Espace est une chose tout-à-fait différente de la situation ou de l'ordre des Corps. C'est de quoi les Lecteurs pourront juger, en comparant ce que l'Auteur dit ici avec ce que l'on trouve dans les *Principes* de Mr. le Chevalier *Newton*, *Lib.* 1. *Defin.* 8.

54. J'avois dit que le Tems & l'Espace étoient des *QUANTITEZ*; ce qu'on ne peut pas dire de la Situation & de l'Ordre. On replique à cela, que *l'Ordre a sa quantité: qu'il y a dans l'Ordre quelque chose qui précéde, & quelque chose qui suit; qu'il y a une distance* ou *un intervalle*. Je réponds, que *ce qui précéde* & *ce qui suit* constitue la Situation ou l'Ordre; mais la Distance, l'Intervalle, ou la quantité du Tems ou de l'Espace, dans lequel une chose suit une autre, est une chose tout-à-fait distincte de la Situation ou de l'Ordre, & elle ne constitue aucune quantité de Situation ou d'Ordre. La Situation ou l'Ordre peuvent être les mêmes, lorsque la quantité du Tems ou de l'Espace, qui intervient, se trouve fort différente. Le savant Auteur ajoute, que les

les *Raisons* & les *Proportions* ont leur *quantité* ; & que, par conséquent, le Tems & l'Espace peuvent aussi avoir la leur, quoiqu'ils ne soient que des relations. Je réponds premiérement, que s'il étoit vrai que *quelques sortes de Relations* (comme par exemple, les *Raisons* ou les *Proportions*,) fussent des quantitez, il ne s'ensuivroit pourtant pas que la Situation & l'Ordre, qui sont des relations d'une nature tout-à-fait différente, seroient aussi des Quantitez. Secondement, les Proportions ne sont pas des Quantitez, mais les proportions de Quantitez. Si elles étoient des Quantitez, elles seroient les Quantitez de Quantitez ; ce qui est absurde. J'ajoute que si elles étoient des Quantitez, elles augmenteroient toujours par l'Addition, comme toutes les autres Quantitez. Mais l'Addition de la Proportion de 1 à 1, à la Proportion de 1 à 1, ne fait pas plus que la Proportion de 1 à 1. : & l'Addition de la Proportion de ½ à 1., à la Proportion de 1 à 1, ne fait pas la Proportion de ½ à 1, mais seulement la Proportion de ½ à 1. Ce que les Mathématiciens appellent quelquefois *avec peu d'exactitude* la *quantité* de la *Proportion*, n'est, à parler propre-

ment, que la *quantité* de la *Grandeur relative* ou *comparative* d'une chose par rapport à une autre: & la Proportion n'est pas la *Grandeur comparative* même; mais la *comparaison* ou le *rapport d'une Grandeur* à une autre. La Proportion de 6 à 1, par rapport à celle de 3 à 1, n'est pas une *double quantité de Proportion*; mais la *proportion d'une double Quantité*. Et en général; ce que l'on dit *avoir une plus grande ou plus petite Proportion*, n'est pas, *avoir une plus grande* ou *plus petite quantité de Proportion* ou *de Rapport*, mais, *avoir une plus grande* ou *plus petite Quantité* à une autre. Ce n'est pas une *plus grande* ou *plus petite quantité de Comparaison*, mais la *comparaison d'une plus grande* ou *plus petite Quantité*. *L'Expression* (*a*) *Logarithmique* d'une Proportion, n'est pas (comme le savant Auteur le dit) la *Mesure*, mais seulement l'*Indice* ou le *Signe artificiel* de la Proportion. Cet Indice ne désigne pas une quantité de la Proportion; il marque seulement combien de fois une Proportion est répétée ou compliquée. Le Logarithme de la *Proportion d'Egalité*, est 0, ce qui n'empêche pas que ce ne soit une Proportion aussi réelle qu'aucune autre:

(*a*) §. 54.

tre ; & lorsque le Logarithme eſt négatif, comme 1, la proportion, dont il eſt le Signe ou l'Indice, ne laiſſe pas d'être affirmative. La Proportion doublée ou triplée, ne déſigne pas une double ou triple quantité de Proportion ; elle marque ſeulement combien de fois la Proportion eſt répétée. Si l'on triple une fois quelque Grandeur ou quelque Quantité, cela produit une Grandeur ou une Quantité, laquelle, par rapport à la premiére, a la proportion de 3 à 1. Si on la triple une ſeconde fois, cela ne produit pas une double quantité de Proportion, mais une Grandeur ou une Quantité, laquelle par rapport à la premiére, a la proportion (que l'on appelle doublée) de 9 à 1. Si on la triple une troiſième fois, cela ne produit pas une triple quantité de Proportion, mais une Grandeur ou une Quantité, laquelle, par rapport à la premiére, a la Proportion (que l'on appelle triplée) de 27 à 1 ; & ainſi du reſte. Troiſièmement, le Tems & l'Eſpace ne ſont point du tout de la nature des Proportions, mais de la nature des Quantitez abſolues, auxquelles les Proportions conviennent. Par exemple, la Proportion de 12 à 1, eſt une Proportion beaucoup plus

grande (*a*) que celle de 2 à 1; & cependant une seule & même Quantité peut avoir la Proportion de 12 à 1, par rapport à une chose, & en même tems la Proportion de 2 à 1, par rapport à une autre. C'est ainsi, que l'Espace d'un Jour a une beaucoup plus grande proportion à une Heure, qu'à la moitié d'un Jour; & cependant, nonobstant ces deux proportions, il continue d'être la même quantité de Tems sans aucune variation. Il est donc certain que le Tems (& l'Espace aussi par la même raison) n'est pas de la nature des Proportions; mais de la nature des *Quantités absolues & invariables*, *qui ont des proportions différentes*. Le sentiment du savant Auteur sera donc encore, de son (*b*) propre aveu, une contradiction; à moins qu'il ne fasse voir la fausseté de ce raisonnement.

55 —— 63. Il me semble que tout ce que l'on trouve ici, est une contradiction manifeste. Les Savans en pourront juger. On suppose formellement dans un endroit

(*a*)

(*a*) C'est-à-dire, comme je viens de le remarquer, elle n'est pas une grande *quantité de Proportion*, mais la *proportion d'une plus grande Quantité comparative*.

(*b*) IV. Ecrit, §. 16.

(*a*), que Dieu auroit pu créer l'Univers plutôt ou plus tard. Et (*b*) ailleurs on dit que ces termes mêmes (*plutôt & plus tard* sont des termes *inintelligibles* , & des (*c*) *suppositions impossibles.* On trouve de semblables contradictions dans ce que l'Auteur dit touchant l'Espace dans lequel la Matiére subsiste. *Voyez ci-dessus , sur le* §. 26 —— 32.

64. & 65. *Voyez ci-dessus*, §. 54.

66 —— 70. *Voyez ci-dessus*, §. 1 —— 20; & §. 21 —— 25. J'ajouterai seulement ici, que l'Auteur , en (*d*) comparant la Volonté de Dieu au Hazard d'Epicure, lorsqu'*entre plusieurs maniéres d'agir également bonnes elle en choisit une*, compare ensemble deux choses, qui sont aussi différentes que deux choses le puissent être.; puisqu'Epicure ne reconnoissoit *aucune Volonté , aucune Intelligence , aucun Principe actif* dans la formation de l'Univers.

71. *Voyez ci-dessus*, §. 21 —— 25.

72. *Voyez ci-dessus*, §. 1 —— 20.

73 —— 75. Quand on considére si l'*Espace* est *indépendant* de la Matiére , & si

(*a*) §. 56.
(*b*) §. 55. 57. 58. 63.
(*c*) IV Ecrit, §. 15.
(*d*) §. 70.

si l'*Univers peut être borné & mobile*; (voyez ci-dessus, §. 1 — 20, & §. 26 — 32.) il ne s'agit pas de la sagesse ou de la (*a*) volonté de Dieu; mais de la nature absolue & nécessaire des choses. Si l'*Univers peut-être borné & mobile* par la volonté de Dieu, ce que le savant Auteur est obligé d'accorder ici, quoiqu'il dise continuellement que c'est une supposition impossible: il s'ensuit évidemment que l'Espace, dans lequel ce mouvement se fait, est indépendant de la Matiére. Mais si, au contraire, l'*Univers* (*b*) *ne peut être borné* & *mobile*, & si l'*Espace ne peut être indépendant* de la Matiére: il s'ensuit évidemment que Dieu ne peut, ni ne pouvoit, donner des bornes à la Matiére; & par conséquent l'Univers doit être, non-seulement sans bornes, mais encore (*c*) éternel, tant *à parte ante* qu'*à parte post*, *nécessairement* & *indépendemment* de la *Volonté de Dieu*. Car l'opinion de ceux qui soutiennnent que le Monde (*d*) pourroit avoir existé de toute éternité, par la Volonté de Dieu, qui exerçoit sa Puissance éternelle; cette opinion, dis-je, n'a aucun rapport à la Matiére dont il s'agit ici.

76.

(*a*) §. 73.
(*b*) IV. Ecrit, §. 21, & V. Ecrit §. 29.
(*c*) §. 74.
(*d*) §. 75.

76. & 77. *Voyez ci-dessus*, §. 73 —— 75, & §. 1 —— 20; & *ci-dessus*, §. 103.

78. On ne trouve ici aucune nouvelle objection. J'ai fait voir amplement dans les Ecrits précédens, que la comparaison dont Mr. le Chevalier *Newton* s'est servi, & que l'on attaque ici, est juste & intelligible.

79 —— 82. Tout ce que l'on objecte ici dans la Section 79, & dans la suivante, est une pure chicane sur des mots. L'Existence de Dieu, comme je l'ai déja dit plusieurs fois, est la cause de l'Espace; & toutes les autres choses existent dans cet Espace. Il s'ensuit donc que l'Espace est aussi (*a*) le lieu des Idées; parce qu'il est le lieu des Substances mêmes, qui ont des idées dans leur Entendement.

J'avois dit, par voye de comparaison, que le sentiment de l'Auteur étoit aussi déraisonnable, que si quelqu'un soutenoit que (*b*) l'*Ame humaine* est l'*Ame des Images des choses qu'elle apperçoit*. Le savant Auteur raisonne là-dessus en plaisantant, comme si j'avois assûré que ce fût mon propre sentiment.

Dieu

(*a*) §. 80.
(*b*) §. 81.

Dieu apperçoit tout, non (a) *par le moyen d'un Organe*, mais parce qu'il est lui-même actuellement présent par-tout. L'Espace universel est donc le lieu où il apperçoit les choses. J'ai fait voir amplement ci-dessus ce que l'on doit entendre par le mot de *Sensorium*, & ce que c'est que l'*Ame du Monde*. C'est trop que de demander qu'on abandonne la conséquence d'un Argument, sans faire aucune nouvelle objection contre les Prémisses.

83 —— 88, & 89 —— 91. J'avoue que je n'entends point ce que l'Auteur dit, lorsqu'il avance, que (b) l'*Ame* est un *Principe représentatif*: que (c) *chaque Substance simple* (d) est par sa propre nature *une concentration & un miroir vivant de tout l'Univers*: qu'elle (e) *est une représentation de l'Univers*, (f) *selon son point de vûe*; & que *toutes les Substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent toujours le même Univers.*

Pour

(a) §. 82.
(b) §. 83.
(c) §. 87.
(d) Voyez l'*Appendice*, N. 2.
(e) §. 91.
(f) Voyez l'*Appendice*, N. 11.

Pour ce qui eſt de (*a*) l'*Harmonie préétablie*, en vertu de laquelle on prétend que les *affections de l'Ame*, & *les mouvemens méchaniques du Corps*, s'accordent ſans (*b*) aucune *influence* mutuelle; voyez ci-deſſous, ſur §. 110 —— 116.

J'ai ſuppoſé que les *Images des choſes ſont portées par les Organes des Sens dans le* Senſorium, *où l'Ame les apperçoit*. On ſoutient que c'eſt une choſe (*c*) *inintelligible*; mais on n'en donne aucune preuve.

Touchant cette Queſtion, ſavoir ſi une (*d*) *Subſtance immatérielle agit ſur une Subſtance matérielle*, *ou ſi celle-ci agit ſur l'autre*; voyez ci-deſſous, §. 110 —— 116.

Dire que Dieu (*e*) *apperçoit & connoît toutes choſes*, *non par ſa préſence actuelle*, *mais parce qu'il les produit continuellement de nouveau*; ce ſentiment, dis-je, eſt une pure fiction des Scholaſtiques, ſans aucun fondement.

Pour ce qui eſt de l'objection, qui por-

te

(*a*) §. 83. 87. 89. 90.
(*b*) Voyez l'*Appendice*, N. 5.
(*c*) §. 84.
(*d*) §. 85.
(*e*) §. 85.

te que Dieu feroit (*a*) l'*Ame du Monde*; j'y ai répondu amplement ci-deffus, *Replique* II, §. 12; & *Replique* IV, §. 32.

92. L'Auteur fuppofe que tous les mouvemens de nos Corps font néceffaires & produits (*b*) par une *fimple* (*c*) *impulfion méchanique de la Matiére*, tout-à-fait indépendante de l'Ame; mais je ne faurois m'empêcher de croire que cette doctrine conduit à la *Néceffité* & au *Deftin*. Elle tend à faire croire que les hommes ne font que de *pures Machines*, (comme Defcartes s'étoit imaginé que les Bêtes n'avoient point d'Ame;) en détruifant (*d*) tous les Argumens fondez fur les Phénomenes, c'eft-à-dire, fur les Actions des hommes, dont on fe fert pour prouver qu'ils ont des Ames, & qu'ils ne font pas des Etres purement matériels. *Voyez ci-deffous, fur* §. 110 — 116.

93 — 95. J'avois dit que chaque Action confifte à donner une nouvelle force aux chofes, qui reçoivent quelque impreffion. On répond à cela, que *deux Corps durs*

(*a*) §. 86. 87. 88. 89.
(*b*) §. 92. 95. 116.
(*c*) Voyez *l'Appendice*, N. 13.
(*d*) Voyez l'*Appendice*, N. 12.

durs & égaux, poussez l'un contre l'autre, rejaillissent avec la même force; & que par conséquent leur action réciproque ne donne point une *nouvelle force*. Il suffiroit de repliquer qu'aucun de ces deux Corps ne rejaillit avec sa propre force: que chacun d'eux (*a*) perd sa propre force, & qu'il est repoussé avec une nouvelle force communiquée par le ressort de l'autre; car si ces deux Corps n'ont point de ressort, ils ne rejailliront pas. Mais il est certain que toutes les communications de mouvement purement méchaniques, ne sont pas une action, à parler proprement: elles ne sont qu'une simple passion, tant dans les Corps qui poussent, que dans ceux qui sont poussés. L'Action est le commencement d'un mouvement qui n'existoit point auparavant, produit par un Principe de vie ou d'activité: & si Dieu ou l'Homme, ou quelque Agent vivant ou actif, agit sur quelque partie du Monde matériel, si tout n'est pas un simple méchanisme; il faut qu'il y ait une *augmentation* & une *diminution* continuelle de *toute*

(*a*) Voyez §. 99. où cette matiére est traitée plus amplement.

toute la quantité du mouvement qui est dans l'Univers. Mais c'est ce que le savant Auteur (*a*) nie en plusieurs endroits.

96,

(*a*) Tout ce que Mr. *Leibniz* dit sur cette matiére, paroît rempli de confusion & de contradictions. Car le mot de *Force*, ou de *Force active*, signifie, dans la question dont il s'agit ici, l'*Impetus* ou la *Force impulsive & relative des Corps en mouvement*. Voyez §. 13. de ma *Troisième Replique*. Mr. *Leibniz* employe toujours ce mot en ce sens, comme lorsqu'il dit, (§. 93, 94, 99, & 107, de cette derniére Réponse) que les Corps *ne changent point leur Force* après la *réflexion*, parce qu'ils retournent *avec la même vitesse*: Que quand un *Corps reçoit une nouvelle force d'un autre Corps, cet autre en perd autant de la sienne*: Qu'il *est impossible qu'un Corps reçoive une nouvelle force, sans que les autres en perdent autant*: Que *l'Univers des Corps recevroit une nouvelle force, si l'Ame donnoit de la force au Corps*: Que les *Forces actives continuent toujours d'être les mêmes dans l'Univers, parce que la force que les Corps sans ressort perdent dans leur tout, est communiquée à leurs parties memes, & dissipée parmi elles*. Or il paroît clairement, tant par la raison que par l'expérience, que cet *Impetus*, ou cette *force active, impulsive* & *relative* des *Corps en mouvement*, est toujours proportionnée à la *quantité du Mouvement*. Donc, selon les Principes de Mr. *Leibniz*, puisque cette *Force active* & *impulsive* est toujours la même en quantité, il faut aussi nécessairement que la *quantité du Mouvement* soit toujours la même dans l'Univers. Cependant il tombe en contradiction en reconnoissant ailleurs, (§. 99.) que la *quantité du Mouvement* n'est pas *toujours la même*.

96, 97. Il se contente ici de renvoyer à ce qu'il a dit ailleurs. Je ferai aussi la même chose.

98. Si

même. Et dans les *Acta Eruditorum*, ad Ann. 1686. pag. 161, il tâche de prouver, que la *quantité du Mouvement* dans l'Univers *n'est pas toujours la même*; il tâche, dis-je, de le prouver par cette même & seule raison, que la quantité de la *Force impulsive* est toujours *la même.* Mais si cela étoit vrai, il s'ensuivroit au contraire, que la *quantité du Mouvement seroit toujours & nécessairement la même.* Ce qui a donné occasion à Mr. *Leibniz* de se contredire sur cette matiére, c'est qu'il a supputé, par une méprise tout-à-fait indigne d'un Philosophe, la quantité de la *Force impulsive* dans un *Corps qui monte*, par la quantité de sa matiére & de l'Espace qu'il décrit en montant, sans considérer le tems que ce Corps employe à monter." *Suppono*, (a) dit-il, *tanta vi opus esse, ad elevandum corpus* „ A, *unius libræ, usque ad altitudinem quatuor ulnarum,* „ *quanta opus est ad elevandum corpus* B, *quatuor librarum, usque ad altitudinem unius ulnæ. Omnia hæc à* „ Cartesianis *pariter ac cæteris Philosophis & Mathematicis nostri temporis conceduntur. Hinc sequitur,* „ *corpus* A *delapsum ex altitudine quatuor ulnarum,* „ *præcise tantum acquisivisse virium, quantum* B *lapsum ex altitudine unius ulnæ.*" C'est-à-dire: " Je „ suppose que la même Force est requise pour „ élever le Corps *A*, du poids d'une livre, à la hau- „ teur de quatre aunes, que celle qui éleve le „ Corps *B*, du poids de quatre livres, à la hauteur „ d'une aune. C'est de quoi les Cartésiens, & les „ autres

(a) *Acta Erudit.* ad Ann. 1686. pag. 162.

98. Si l'Ame est une Substance, qui remplit le *Sensorium*, ou le *lieu dans lequel*

„ autres Philosophes & Mathématiciens de notre „ tems conviennent. Or il s'ensuit delà, que le „ Corps *A*, en tombant de la hauteur de quatre „ aunes, acquiert précisément la même force, que „ le Corps *B*, en tombant de la hauteur d'une „ aune." Mais Mr. *Leibniz* se trompe fort, en faisant cette supposition. Ni les Cartésiens, ni les autres Philosophes ou Mathématiciens n'accordent jamais ce qu'ils supposent, excepté dans les cas, où les tems que les Corps employent à monter ou à descendre, sont égaux entre eux. Si une Pendule décrit une Cycloïde, l'Arc de la Cycloïde décrite en montant, sera comme la force avec laquelle le Corps suspendu commence à monter du plus bas point; parce que les tems qu'il employe à monter, sont égaux. Et si des Corps égaux pesent sur le bras d'une Balance, à différentes distances de l'Axe de la Balance, les forces des Corps seront en proportion comme les Arcs qu'ils décrivent en pesant, parce qu'ils les décrivent en même tems. Et si deux Globes égaux, placez sur un Plan horizontal, sont poussés par des forces inégales, ils décriront en tems égaux des Espaces proportionnels aux forces qui les poussent. Ou si des Globes inégaux sont poussés avec des forces égales, ils décriront en tems égaux des Espaces proportionnels aux forces qui les poussent. Ou si des Globes inégaux sont poussés avec des forces égales, ils décriront en tems égaux des Espaces réciproquement proportionnels à leurs Masses. Et dans tous ces cas, si des Corps égaux sont poussés par des forces inégales; les forces imprimées, les

quel elle apperçoit les Images des choses, qui y sont portées; il ne s'ensuit point de-là,

les vîtesses produites, & les espaces décrits en tems égaux, seront proportionnels l'un à l'autre. Et si les Corps sont inégaux, la vîtesse des plus grands Corps sera d'autant plus petite, que les Corps sont plus grands. Donc le mouvement, (qui résulte de la masse & de la vîtesse prises ensemble) sera dans tous ces cas, & par conséquent dans tous les autres cas, proportionnel à la force imprimée. (D'où il s'ensuit clairement, pour le dire en passant, que si la *même force impulsive* subsiste toujours dans le Monde, comme Mr. *Leibniz* le prétend; il faut qu'il y ait toujours le *même Mouvement* dans le Monde, ce qui est *contraire à ce qu'il affirme*.)

Mais Mr. *Leibniz* confond les cas où les tems sont ègaux, avec les cas où les tems sont inégaux. Il confond particuliérement le cas où des Corps *montent & descendent aux extrémités des bras inégaux d'une Balance*, (*Acta Erudit. ad Ann.* 1686. *pag.* 162; & *ad Ann.* 1690, *pag.* 234; & *ad Ann.* 1691, *pag.* 439; & *ad Ann.* 1695, *pag.* 155); il confond, dis-je, ce cas avec celui des Corps qui tombent en bas, & que l'on jette en haut, sans faire attention à *l'inégalité du tems*. Car un Corps avec la même force & la même vîtesse, décrira un plus grand Espace dans un tems plus long: il faut donc considérer le tems; & l'on ne doit pas dire que les Forces sont proportionnelles aux Espaces, à moins que les tems ne soient égaux. Lorsque les tems sont inégaux, les forces des Corps égaux sont comme les Espaces appliqués aux tems. C'est en quoi les Cartésiens & les autres Philosophes & Mathé-

là, qu'elle doit être composée de parties semblables à celles de la Matiére, (car les

Mathématiciens s'accordent tous. Ils disent tous que les forces impulsives des Corps sont proportionnelles à leurs mouvemens; & ils mesurent leurs mouvemens par leurs masses & leurs vitesses prises ensemble; & leurs vitesses par les Espaces qu'ils décrivent, appliqués aux tems dans lesquels ils les décrivent. Si un Corps jetté en haut monte, en doublant sa vitesse, quatre fois plus haut dans un tems double, sa force impulsive sera augmentée, non pas à proportion de l'Espace qu'il décrit en montant, mais à proportion de cet Espace appliqué au tems, c'est-à-dire, à proportion de $\frac{4}{2}$ à $\frac{1}{1}$, ou de 2 à 1. Car si dans ce cas la force étoit augmentée à proportion de 4 à 1; & si le même Corps, (ayant un mouvement d'Oscillation dans une Cycloïde,) avec la même vitesse doublée, ne décrit qu'un Arc double, & par conséquent si sa force n'est que doublée; ce Corps, avec le même dégré de vitesse, auroit deux fois autant de force lorsqu'il est jetté en haut, que lorsqu'il est poussé horizontalement: ce qui est une contradiction manifeste. La contradiction est la même quand on assûre que, quoiqu'un Corps à l'extrémité des bras inégaux d'une Balance, en doublant sa vitesse, n'acquiére qu'une double force impulsive, cependant, si on le jette en haut avec la même vitesse doublée, il acquiert une force impulsive quadruble: je dis que ce sentiment renferme la même contradiction; car des Corps égaux avec des vitesses égales, ne peuvent pas avoir des forces impulsives inégales.

Galilée, en supposant que la Gravité est uniforme,

les *parties de la Matiére* sont des *Substances distinctes* & indépendantes l'une de l'autre;)

me, a démontré le mouvement des Corps projettés dans les milieux qui ne font point de résistance; & tous les Mathémaciens conviennent de ses Propositions, sans en excepter Mr. *Leibniz* lui-même. Or si l'on suppose que le tems qu'un Corps employe à tomber, est divisé en parties égales; puisque la gravité est uniforme, & que par conséquent elle agit également dans les parties égales du tems, il faut que par son action elle imprime & communique au Corps qui tombe, des forces, des vîtesses, & des mouvemens égaux, en tems égaux. Et par conséquent la force impulsive, la vîtesse, & le mouvement du Corps qui tombe, augmenteront à proportion du tems de sa chûte. Mais l'Espace décrit par le Corps qui tombe, résulte en partie de la vîtesse du Corps, & en partie du tems qu'il employe à tomber; de sorte qu'il est en raison composée de la vîtesse & du tems, ou comme le Quarré de l'un ou de l'autre; & par conséquent comme le Quarré de la force impulsive. Et par le même raisonnement on peut prouver, que lorsqu'un Corps est jetté en haut avec une force impulsive, la hauteur à laquelle il montera, sera comme le Quarré de cette force: & que la force requise pour élever le Corps B, du poids de quatre livres, à la hauteur d'une aune, élévera le Corps A, du poids d'une livre, non pas à la hauteur de quatre aunes, comme Mr. *Leibniz* le dit, mais à la hauteur de seize aunes, en quatre fois le même tems. Car la gravité du poids de quatre livres dans une partie du tems, agit autant que la gravité du poids d'une livre en quatre parties du tems.

Mais

l'autre ;) mais l'Ame *toute entiére voit, entend*, & *pense*, comme étant essentiellement *un seul Etre individuel*.

99. Pour

Mais Mr. *Herman*, dans sa Phoronomie, pag. 113, soutenant le parti de Mr. *Leibniz* contre ceux qui disent que les Forces acquises par les Corps qui tombent, sont proportionnelles aux tems qu'ils employent à tomber, ou aux vîtesses qu'ils acquiérent ; Mr. *Herman*, dis-je, assûre que cela est fondé sur une fausse supposition : savoir que les Corps jettez en haut reçoivent de la gravité qui leur résiste, un nombre égal d'impulsions en tems égaux. C'est comme si Mr. *Herman* disoit, que la gravité n'est pas uniforme, &, par conséquent, c'est renverser la Théorie de Galilée touchant les Corps projettés, dont tous les Géometres conviennent. Je crois que Mr. *Herman* s'imagine que plus le mouvement des Corps a de vîtesse en montant, plus les Corps reçoivent d'impulsions ; parce qu'ils rencontrent les particules (imaginaires) qui causent la gravité. Ainsi le poids des Corps sera plus grand lorsqu'ils montent, & plus petit lorsqu'ils descendent. Et cependant Mr. *Leibniz* & Mr. *Herman* reconnoissent eux-mêmes, que la gravité en tems égaux produit des vîtesses égales dans les Corps qui descendent, & qu'elle ôte des vîtesses égales aux Corps qui montent ; & que par conséquent elle est uniforme. Ils reconnoissent qu'elle est uniforme, lorsqu'elle agit sur eux pour produire la force impulsive ; de sorte qu'ils ne sont point d'accord avec eux-mêmes.

Si la force qu'un Corps acquiert en tombant, est comme l'espace qu'il décrit ; que l'on divise le

99. Pour faire voir que les (a) *Forces actives* qui sont dans le Monde, c'est-à-dire,

le tems en parties égales; & si dans la premiére partie du tems il acquiert une partie de force, dans les deux premiéres parties du tems il acquerra quatre parties de force; dans les trois premiéres parties du tems, il acquerra neuf parties de force, & ainsi du reste. Et par conséquent, dans la seconde partie du tems il acquerra trois parties de force, dans la troisième partie du tems il acquerra cinq parties de force, dans la quatrième partie du tems il acquerra sept parties de force, & ainsi du reste. Si l'on suppose donc que l'action de la Gravité pour produire ces forces, a un degré au milieu de la premiére partie du tems, elle aura, au milieu de la seconde, de la troisième & de la quatrième parties du tems, trois, cinq, & sept degrez, & ainsi du reste; c'est-à-dire, qu'elle sera proportionnelle au *tems* & à la *vitesse acquise*; &, par conséquent, au commencement du tems il n'y aura point de gravité; de sorte que, faute de gravité, le Corps ne tombera pas. Et selon le même raisonnement, lorsqu'un Corps est jetté en haut, sa gravité diminuera à mesure que sa vitesse diminue, & elle cessera lorsque le Corps cesse de monter; & alors, faute de gravité, le Corps demeurera dans l'air, & ne tombera plus. Tant il est vrai, que le sentiment du savant Auteur sur ce sujet, est rempli d'absurditez.

Pour décider cette Question d'une maniére démonstrative: Que l'on suspende deux Globes d'acier

(a) Voyez ci-dessus la Note, sur le §. 13, de ma *Troisième Replique.*

dire, la (a) *quantité du Mouvement*, ou la *Force impulsive* communiquée aux Corps; pour faire voir, dis-je, que ces Forces actives ne diminuent point naturellement, le savant Auteur soutient, que deux Corps mous & sans ressort, se rencontrant avec des forces égales & contraires, perdent chacun tout leur mouvement, parce que ce mouvement est communiqué aux petites parties dont ils sont composés. Mais lorsque deux Corps tout-à-fait durs &

d'acier par des rayons égaux, ou des filets d'une égale longueur, en sorte que lorsqu'ils sont suspendus, & qu'ils se touchent l'un l'autre, les rayons ou les filets soient parallèles: Que l'un de ces Globes soit toujours le même & qu'il soit écarté de l'autre à la même distance dans toutes les expériences suivantes: Que l'autre soit de telle grosseur que l'on voudra, & qu'il soit écarté du côté opposé à une distance réciproquement proportionnelle à son poids: Qu'on lâche ces deux Globes dans le même moment, en sorte qu'ils se puissent rencontrer dans le plus bas lieu de leur descente, où ils étoient suspendus avant que d'être écartés, le premier Globe rebondira toujours de la même maniére, c'est-à-dire à la même hauteur; Donc la force de l'autre est toujours la même, lorsque sa vîtesse est réciproquement proportionnelle à son poids. Et par conséquent, si son poids continue d'être le même, sa force sera proportionnelle à sa vîtesse. Q. E. D.

(a) Voyez ci-dessus la Note sur le §. 93 —— 95.

& sans ressort perdent tout leur mouvement en se rencontrant, il s'agit de savoir que devient ce mouvement, ou cette force active & impulsive? Il ne sauroit être dispersé parmi les parties de ces Corps, parce que ces parties ne sont susceptibles d'aucun tremoussement, faute de ressort. Et si l'on nie que ces Corps doivent perdre leur mouvement total: je réponds qu'en ce cas-là, il s'ensuivra que les Corps durs & élastiques rejailliront avec une double force: savoir, avec la force qui résulte du ressort, & de plus avec toute la force directe & primitive, ou du moins avec une partie de cette force; ce qui est contraire à l'expérience.

Enfin, l'Auteur ayant considéré la Démonstration de Mr. *Newton*, que j'ai citée ci-dessus, est obligé de (*a*) reconnoître, que la *quantité du Mouvement* dans le Monde *n'est pas toujours la même*; & il a recours à un autre subterfuge, en disant que le *Mouvement* & la *Force* ne sont pas toujours les *mêmes en quantité*. Mais ceci est aussi contraire à l'expérience. Car la Force dont il s'agit ici, n'est pas cette force

(*a*) §. 99.

force de la Matiére, qu'on appelle (*a*) *Vis interiæ*, laquelle continue affectivement

(*a*) La Force de la Matiére, qu'on appelle *Vis inertiæ*, eſt cette *Force paſſive*, par laquelle la Matiére continue d'elle-même dans l'état où elle eſt, & ne ſort jamais de cet état qu'à proportion de la puiſſance contraire qui agit ſur elle. C'eſt une Force paſſive, non pas par laquelle (comme Mr. *Leibniz* l'entend après *Kepler*, voyez l'*Appendice* N°.7.) la Matiére réſiſte au mouvement; mais par laquelle la Matiére réſiſte également à tout ce qui pourroit changer l'état où elle eſt, ſoit qu'elle ſe trouve en repos, ou en mouvement. De ſorte que la même Force requiſe pour donner une certaine vîteſſe à une certaine quantité de Matiére qui eſt en repos, eſt auſſi toujours requiſe pour faire perdre ce même degré de vîteſſe à la même quantité de Matiére, & pour la réduire à l'état de repos où elle étoit auparavant. Cette *Vis inertiæ* eſt toujours proportionnée à la *quantité de la Matiére*; & par conſéquent elle eſt toujours *la même ſans aucune variation*, ſoit que la Matiére ſe trouve en repos ou en mouvement; & elle ne paſſe jamais d'un Corps à un autre. Sans cette *Vis inertiæ*, la moindre force mettroit en mouvement la Matiére qui eſt en repos, quelque grande qu'en fût la quantité; & cette même quantité de Matiére étant en mouvement, quelque grande qu'en fût la vîteſſe, ſeroit arrêtée par la moindre force, ſans aucun choc. De ſorte qu'à parler proprement, *toute la Force* de la Matiére, ſoit qu'elle ſe trouve en *repos* ou en *mouvement*, toute ſon *Action* & ſa *Réaction*, toute ſon *Impulſion* & ſa *Réſiſtance*, n'eſt autre choſe que cette *Vis inertiæ* en différentes circonſtances.

ment d'être toujours la même, pendant que la quantité de la Matiére est la même; mais la Force dont nous parlons ici, est la *Force active*, *impulsive & relative*, qui est toujours (*a*) proportionnée à la *quantité du Mouvement relatif*. C'est ce qui paroît constamment par l'expérience, à moins que l'on ne tombe dans quelque erreur, faute de bien supputer & de déduire la Force contraire, qui naît de la résistance que les Fluides font aux Corps, de quelque maniére que ceux-ci se puissent mouvoir, & de l'action contraire & continuelle de la gravitation sur les Corps jettés en haut.

100 —— 102. J'ai fait voir dans la derniére Section, que la (*b*) *Force active*, selon la Définition que j'en ai donnée, diminue continuellement & naturellement dans le Monde matériel. Il est évident que ce n'est pas un défaut, parce que ce n'est

(*a*) C'est-à dire, proportionnée à la *quantité de la Matiére & à la vitesse*, & non (comme Mr. *Leibniz* l'assûre, *Acta Erudit.* ad Ann. 1695, pag. 156.) à la *quantité de la Matiére* & au *quarré de la vitesse*. Voyez ci-dessus la Note sur le §. 93—95.

(*b*) Voyez ci-dessus la Note sur le §. 93——95; & la III. *Replique* §. 13,

n'eſt qu'une ſuite de l'*inactivité* de la Matiére. Car cette *inactivité* eſt non-ſeulement la cauſe, comme l'Auteur le remarque, de la diminution de la vîteſſe, à meſure que la quantité de la Matiére augmente; (ce qui à la vérité n'eſt point une *diminution de la quantité du Mouvement*) mais elle eſt auſſi la cauſe pourquoi des Corps ſolides, parfaitement durs & ſans reſſort, ſe rencontrant avec des forces égales & contraires, perdent tout leur mouvement & toute leur force active, comme je l'ai montré ci-deſſus; & par conſéquent ils ont beſoin de quelque autre cauſe pour recevoir un nouveau mouvement.

103. J'ai fait voir amplement dans mes Ecrits précédens, qu'il n'y a aucun défaut dans les choſes dont on parle ici. Car pourquoi Dieu n'auroit-il pas eu la liberté de faire un Monde, qui continueroit dans l'état où il eſt préſentement, auſſi longtems ou auſſi peu de tems qu'il le jugeroit à propos, & qui ſeroit enſuite changé, & recevroit telle forme qu'il voudroit lui donner, par un changement ſage & convenable; mais qui peut-être ſeroit tout-à-fait au-deſſus des loix du Méchaniſme?

L'Au-

L'Auteur soutient (*a*) que l'*Univers ne peut diminuer en perfection* : qu'il *n'y a aucune raison qui puisse* (*b*) *borner la quantité de la Matiére* : que (*c*) les *Perfections de Dieu* l'obligent à produire toujours *autant* de Matiére qu'il lui est possible ; & qu'un *Monde borné* est une *Fiction impraticable*. J'ai inféré de cette doctrine, que le Monde doit être nécessairement *infini* & *éternel* ; c'est aux Savans à juger si cette conséquence est bien fondée.

104. L'Auteur dit à présent, que (*d*) l'*Espace* n'est pas *un Ordre* ou *une Situation*, mais un *Ordre de situations*. Ce qui n'empêche pas que la même objection ne subsiste toujours : savoir, qu'un *Ordre de situations*, n'est pas une *Quantité*, comme l'Espace l'est. L'Auteur renvoye donc à la Section 54, où il croit avoir prouvé que l'Ordre est une Quantité. Et moi je renvoye à ce que j'ai dit sur cette Section dans ce dernier Ecrit ; où je crois avoir prouvé que *l'Ordre n'est pas une Quantité*. Ce que l'Auteur dit aussi touchant le *Tems*

(*a*) Voyez ci-dessus l'*Apostille* de Mr. *Leibniz* à la fin de son IV. Ecrit.

(*b*) IV. Ecrit, §. 40. 20, 21.

(*c*) Et V. Ecrit, §. 29.

(*d*) §. 104.

Tems, renferme évidemment cette absurdité : savoir, que le *Tems n'est que l'Ordre des choses successives* ; & que cependant il ne laisse pas d'être une véritable *Quantité* ; parce qu'il est, *non-seulement l'Ordre des choses successives*, mais aussi la *quantité* de la Durée qui *intervient entre* chacune des *choses particuliéres qui se succédent dans cet Ordre*. Ce qui est une contradiction manifeste.

Dire que (*a*) *l'Immensité* ne signifie pas un *Espace sans bornes*, & que *l'Eternité* ne signifie pas une *Durée* ou un *Tems sans commencement*, *sans fin*, c'est (ce me semble) soutenir que les mots n'ont aucune signification. Au lieu de raisonner sur cet Article, l'Auteur nous renvoye à ce que certains Théologiens & Philosophes, (qui étoient de son sentiment,) ont pensé sur cette matiére. Mais ce n'est pas là de quoi il s'agit entre lui & moi.

107 —— 109. J'ai dit que parmi les choses possibles, il n'y en a aucune qui soit plus miraculeuse qu'une autre, par rapport à Dieu ; & que par conséquent le *Miracle* ne consiste dans aucune *difficulté* qui se trouve *dans la nature d'une chose* qui

(*a*) §. 106.

qui doit être faite, mais qu'il consiste simplement *en ce que Dieu le fait rarement* Le mot de *Nature* , & ceux de *Forces de la Nature*, de *Cours de la Nature*, &c. sont des mots qui signifient simplement qu'une chose arrive *ordinairement* ou *fréquemment*. Lorsqu'un Corps humain réduit en poudre est ressuscité, nous disons que c'est un Miracle : lorsqu'un Corps humain est engendré de la maniére ordinaire, nous disons que c'est une chose naturelle ; & cette distinction est uniquement fondée sur ce que la Puissance de Dieu produit l'une de ces deux choses ordinairement, & l'autre rarement. Si le Soleil (ou la Terre) est arrêté soudainement , nous disons que c'est un Miracle ; & le mouvement continuel du Soleil (ou de la Terre) nous paroît une chose naturelle : c'est uniquement parce que l'une de ces deux choses est ordinaire , & l'autre extraordinaire, Si les hommes sortoient ordinairement du Tombeau, comme le Bled sort de la Semence , nous dirions certainement que ce seroit aussi une chose naturelle : & si le Soleil (ou la Terre) étoit toujours immobile , cela nous paroîtroit naturel ; & en ce cas-là nous regarderions le mouvement du Soleil (ou de la Terre) com-

me une chose miraculeuse. Le savant Auteur ne dit rien contre ces raisons (*ces grandes* (a) *Raisons*, comme il les appelle,) qui sont si évidentes. Il se contente de nous renvoyer encore aux maniéres de parler ordinaires de certains Philosophes & de certains Théologiens; mais, comme je l'ai déja remarqué ci-dessus, ce n'est pas là de quoi il s'agit entre l'Auteur & moi.

110.—116. Il est surprenant, que sur une matiére qui doit être décidée par la Raison & non par l'autorité, on nous (b) renvoye encore à l'opinion de certains Philosophes & Théologiens. Mais, pour ne pas insister sur cela; que veut dire le savant Auteur par une (c) *différence réelle & interne* entre ce qui est miraculeux, & ce qui ne l'est pas; ou entre (d) des *Opérations naturelles* & *non naturelles*, absolument, & *par rapport à Dieu?* Croit-il qu'il y ait en Dieu deux *Principes d'action différens & réellement distincts*, ou qu'une chose soit plus difficile à Dieu qu'une autre? S'il ne le croit pas, il s'ensuit, ou que les mots d'*Ac-*

d'*Ac-*

(a) §. 108.
(b) §. 110.
(c) §. 110.
(d) §. 111.

tion de Dieu naturelle & surnaturelle, sont des termes dont la signification est *uniquement relative aux hommes*; parce que nous avons accoutumé de dire qu'un effet ordinaire de la puissance de Dieu est une chose naturelle, & qu'un effet extraordinaire de cette même puissance est une chose surnaturelle; (ce qu'on appelle les (*a*) *Forces de la Nature*, n'étant véritablement qu'un mot sans aucun sens) ou bien il s'ensuit que par une *Action de Dieu surnaturelle*, il faut entendre ce que Dieu fait *lui-même immédiatement*; & par une *Action de Dieu naturelle*, ce qu'il fait par l'*intervention* des Causes secondes. L'Auteur se déclare ouvertement dans cette partie de son Ecrit, contre la premiére de ces deux distinctions; & il rejette formellement la seconde dans la Section 117, où il reconnoît que les Anges peuvent faire de *véritables Miracles*. Cependant je ne crois pas que l'on puisse inventer une troisième distinction sur la matiére dont il s'agit ici.

Il est rout-à-fait déraisonnable d'appeller (*b*) l'*Attraction* un *Miracle*, & de dire que

(*a*) §. 112.
(*b*) §. 113.

que c'est un terme qui ne doit point entrer dans la Philosophie, quoique nous ayons si souvent déclaré (*a*) d'une maniére dis-

(*a*) *Qua causa efficiente hæ Attractiones peragantur, in id vero hic non inquiro. Quam ego Attractionem appello, fieri sanè potest ut ea efficiatur impulsu, vel alio aliquo modo nobis ignoto. Hanc vocem Attractionis ita hic accipi velim, ut in universum solummodo vim aliquam significare intelligatur, quâ corpora ad se mutuo tendant; cuicunque demum causæ attribuenda sit illa vis. Nam ex Phænomenis Naturæ illud nos prius edoctos oportet, quanam corpora se invicem attrahant, & quænam sint Leges & Proprietates istius Attractionis; quàm in id inquirere par sit, quânam efficiente causâ peragatur Attractio* Newtoni Optice, Quæst. 23. pag. 322. *Atque hæc quidem Principia considero, non ut occultas Qualitates, quæ ex specificis rerum Formis oriri fingantur; sed ut universales Naturæ Leges, quibus res ipsæ sunt formatæ. Nam Principia quidem talia revera existere, ostendunt Phænomena Naturæ; licet ipsorum causæ quæ sint, nondum fuerit explicatum. Affirmare singulas rerum species, specificis præditas esse qualitatibus occultis, per quas eæ vim certam in agendo habeant; hoc utique est nihil dicere. At ex Phænomenis Naturæ, duo vel tria derivare generalia Motus Principia; & deinde explicare quemadmodum proprietates & actiones rerum corporearum omnium ex Principiis istis consequantur; id vero magnus esset factus in Philosophiâ progressus, etiamsi Principiorum istorum causæ nondum essent cognitæ:* Id. Ibid. Pag. 344. *Phænomena Cœlorum & Maris nostri per vim Gravitatis exposui, sed causam Gravitatis nondum assignavi. Oritur utique hæc vis à causâ aliqua quæ penetrat ad usque centra Solis & Planetarum, sine virtutis diminutione; quæque agit*

distincte & formelle, qu'en nous servant de ce terme, nous ne prétendons pas expri-

agit non pro quantitate superficierum particularum in quas agit, ut solent causæ mechanicæ, sed pro quantitate materiæ solidæ; & cujus actio in immensas distantias undique extenditur, decrescendo semper in duplicata ratione distantiarum..... Rationem vero harum Gravitatis proprietatum ex Phænomenis nondum potui deducere, & Hypotheses non fingo. C'est-à-dire: „ Je ne recherche point ici qu'elle est la Cause „ efficiente de ces Attractions. Ce que j'appelle „ *Attraction*, est peut-être causé par quelque *impulsion*, ou *de quelque maniére* qui nous est inconnue. Je ne me sers du mot d'*Attraction* „ qu'en général, pour désigner la force par laquelle les Corps tendent l'un vers l'autre, quelle „ que soit la Cause de cette force. Car il faut „ que nous apprenions par les Phénoménes de la „ Narure, *quels Corps* s'attirent l'un l'autre, & „ *quelles* sont *les Loix & les Proprietez* de cette „ Attraction, avant qu'il soit convenable de rechercher quelle est la *Cause efficiente* de l'Attraction. " Et ailleurs: " Je considére ces Principes, non comme des *Qualitez occultes* que l'on „ supposeroit naître des *Formes spécifiques* des choses; mais comme des *Loix universelles* de la Nature, selon lesquelles les choses mêmes ont été „ formées. Car il paroît par les Phénoménes de la „ Nature, qu'il y a actuellement de tels Principes, „ quoiqu'on ne puisse pas encore en expliquer les „ Causes. Soutenir que chaque espèce distincte „ des choses, est douée de *Qualitez occultes spécifiques*, par le moyen desquelles les choses ont „ certaines forces actives; soutenir, dis-je, une

 telle

primer la *Causè qui fait que les* Corps *tendent l'un vers l'autre* ; mais seulement l'effet de cette Cause, ou le Phénomêne même, & les *Loix* ou *les Proportions selon lesquelles les Corps tendent l'un vers l'autre*, comme on les découvre par l'Expérience, quelle qu'en puisse être la Cause. Il est

„ telle Doctrine, c'est ne rien dire. Mais déduire
„ des Phénomênes de la Nature, deux ou trois
„ Principes généraux de mouvement; & ensuite
„ expliquer comment les Proprietez & les Actions
„ de toutes les choses matérielles suivent de ces
„ Principes, ce seroit faire un grand progrès dans
„ la Philosophie, quoique l'on ne connût pas en-
„ core les causes de ces Principes. *Et dans un*
„ *autre endroit.* J'ai expliqué les Phénomênes des
„ Cieux & de la Mer par la force de la Gravité;
„ mais je n'en ai pas encore assigné la cause. C'est
„ une force produite par quelque Cause, qui pé-
„ nétre jusqu'aux centres du Soleil & des Plane-
„ tes, sans rien perdre de sa force: & elle n'agit
„ pas proportionnellement aux surfaces des par-
„ ticules sur lesquelles elle agit, comme les Cau-
„ ses *Méchaniques* ont accoutumé de le faire, mais
„ proportionnellement à la quantité de la *Matiére*
„ *solide*: & son Action s'étend de tous côtez à
„ des distances immenses, diminuant toujours en
„ raison doublée des distances.... Mais je n'ai
„ pas encore pu déduire des Phénomênes la Cau-
„ se de ces proprietez de la Gravité: & je ne
„ fais point d'Hypothêses." *Newton. Optic. pag.* 322. & 344. & *Princip. Philosoph. Schol. generale sub finem.*

est encore plus déraisonnable de ne vouloir point admettre la *Gravitation* ou l'*Attraction* dans le sens que nous lui donnons, selon lequel elle est certainement un Phénomêne de la Nature ; & de prétendre en même tems que nous admettions une Hypothèse aussi étrange que l'est celle de (a) *l'Harmonie préétablie*, selon laquelle (b) l'*Ame* & le *Corps* d'un homme n'ont pas plus d'influence l'un sur l'autre, que *deux Horloges*, qui vont également bien, quelque éloignées qu'elles soient l'une de l'autre, & sans qu'il y ait entre elles aucune action réciproque. Il est vrai que l'Auteur dit (c), que Dieu prévoyant les *inclinations* de chaque Ame, a formé dès le commencement la grande *Machine* de l'*Univers* d'une telle maniére, qu'en vertu des *simples loix du Méchanisme*, les Corps humains reçoivent des *mouvemens convenables*, comme étant des parties de cette grande Machine. Mais est-il possible, que de (d) *pareils mouvemens*, & autant diversifiez que le sont ceux des corps humains,

(a) §. 109. & 92. & 87, 89, 90.
(b) Voyez l'*Appendice*, N. 5.
(c) § 92.
(d) Voyez l'*Appendice*, N. 13

mains, ſoient produits par un *pur Méchaniſme*, ſans que la *Volonté & l'Eſprit* agiſſent ſur ces Corps ? Eſt-il croyable que, lorſqu'un homme forme une réſolution, & qu'il fait, un mois par avance, ce qu'il fera un certain jour, ou à une certaine heure ; eſt-il croyahle, dis-je, que ſon Corps, en vertu d'un ſimple *Méchaniſme* qui a été produit dans le Monde matériel dès le commencement de la création, ſe conformera ponctuellement à toutes les réſolutions de l'Eſprit de cet homme au tems marqué ? Selon cette Hypothèſe, tous les raiſonnemens Philoſophiques, fondez ſur les Phénomênes & ſur les expériences, deviennent inutiles. Car, ſi l'*Harmonie préétablie* eſt véritable, un homme ne voit, n'entend, & ne ſent rien, & il ne meut point ſon Corps : il (*a*) s'imagine ſeulement voir, entendre, ſentir, & mouvoir ſon corps. Et ſi les hommes étoient perſuadés que le Corps humain n'eſt qu'une *pure Machine*, & que tous ſes mouvemens qui *paroiſſent volontaires*, ſont produits par les loix néceſſaires d'un *Méchaniſme matériel*, ſans aucune influence ou opération de l'Ame ſur le Corps ; ils conclurroient

(*a*) Voyez, l'*Appendice*, N. 12.

roient bien-tôt que cette *Machine* est l'*Homme tout entier*, & que l'*Ame harmonique*, dans l'Hypothèse d'une *Harmonie préétablie*, n'est qu'une pure fiction & une vaine imagination. De plus, quelle difficulté évite-t-on par le moyen d'une si étrange Hypothèse? On n'évite que celle-ci, savoir, qu'il n'est pas possible de concevoir comment une *Substance immatérielle* peut agîr sur la Matiére. Mais Dieu n'est-il pas une *Substance immatérielle*, & n'agit-il pas sur la Matiére? D'ailleurs, est-il plus difficile de concevoir qu'une *Substance immatérielle* agit sur la Matiére, que de concevoir que la Matiére agit sur la Matiére? N'est-il pas aussi aisé de concevoir que certaines parties de Matiére peuvent être obligées de suivre les mouvemens & les inclinations de l'Ame, sans aucune impression corporelle, que de concevoir que certaines portions de matiére soient obligées de suivre leurs mouvemens réciproques, à cause de l'*union* ou de *l'adhésion* de leurs parties, qu'on ne sauroit expliquer par aucun Méchanisme; ou que les rayons de la Lumiére soient réfléchis réguliérement par une surface qu'ils (*a*) ne tou-

(*a*) Voyez l'Optique de Mr. Newton, Edit. Lat. Pag. 224. Edit. Angloise, Lib. II. pag. 65.

touchent jamais ? C'eſt de quoi Mr. le Chevalier *Newton* nous a donné diverſes expériences oculaires dans ſon *Optique.*

Il n'eſt pas moins ſurprenant, que l'Auteur répète encore en termes formels, que (*a*) depuis que le Monde a été créé, la *continuation du mouvement des Corps céleſtes*, la *formation des Plantes & des Animaux*, & *tous les mouvemens des Corps humains & de tous les autres Animaux, ne ſont pas moins méchaniques que les mouvemens d'une Horloge.* Il me ſemble que ceux qui ſoutiennent ce ſentiment, devroient expliquer en détail, par *quelles loix de Méchaniſme* les *Planetes* & les *Cometes* continuent de ſe mouvoir dans les Orbes où elles ſe meuvent, au travers d'un *Eſpace qui ne fait point de réſiſtance*; par *quelles loix Méchaniques* les *Plantes* & les *Animaux* ſont formez, & quelle eſt la cauſe des (*b*) *mouvemens ſpontanées* des Animaux & des Hommes, dont la variété eſt preſque infinie. Mais je ſuis fortement perſuadé, qu'il n'eſt pas moins impoſſible d'expliquer toutes ces choſes, qu'il le ſeroit de faire voir qu'une Maiſon, ou une Ville, a été bâtie

par

(*a*) §. 115, 116.

(*b*) Voyez l'*Appendice*, N. 13.

par un *ſimple Méchaniſme*, ou que le Monde même a été formé dès le commencement ſans aucune Cauſe *intelligente* & *active*. L'Auteur reconnoît formellement, que les choſes ne pouvoient pas être *produites au commencement* par un *pur Méchaniſme*. Après cet aveu, je ne ſaurois comprendre, pourquoi il paroît ſi zélé à bannir Dieu du Gouvernement actuel du Monde, & à ſoutenir que ſa Providence ne conſiſte que dans un ſimple Concours, comme on l'appelle, par lequel toutes les Créatures ne font que ce qu'elles feroient d'elles-mêmes par un *ſimple Méchaniſme*. Enfin, je ne ſaurois concevoir, pourquoi l'Auteur s'imagine que Dieu eſt obligé, par ſa nature ou par ſa Sageſſe, de ne rien produire dans l'Univers, que ce qu'une *Machine corporelle peut* produire par de *ſimples loix Méchaniques*, après qu'elle a été une fois miſe en mouvement.

117. Ce que le ſavant Auteur avoue ici, qu'il y a *du plus* & *du moins* dans les *véritables Miracles*, & que les Anges peuvent faire de *tels Miracles*; ceci, dis-je, eſt directement (*a*) *contraire* à ce qu'il a dit cidevant

(*a*) Voyez ci-deſſus le III. Ecrit de Mr. *Leibniz*. §. 17.

devant de la *nature du Miracle* dans tous ces Ecrits.

118 —— 123. Si nous disons que le Soleil attire la Terre, au travers d'un espace vuide : c'est à-dire, que la Terre & le Soleil tendent l'un vers l'autre (quelle qu'en puisse être la cause,) avec une force qui est en proportion directe de leurs masses, ou de leurs grandeurs & densitez prises ensemble, & en proportion doublée inverse de leurs distances ; & que l'espace qui est entre ces deux Corps, est vuide, c'est-à-dire, qu'il n'a rien qui résiste sensiblement au mouvement des Corps qui le traversent, tout cela n'est qu'un Phénomêne, ou un fait actuel, découvert par l'expérience. Il est, sans doute, vrai que ce Phénomêne n'est pas produit (a) *sans moyen*, cest-à-dire, sans une Cause capable de produire un tel effet. Les Philosophes peuvent donc rechercher cette Cause, & tâcher de la découvrir, si cela leur est possible, soit qu'elle soit *méchanique* ou *non méchanique*. Mais s'ils ne peuvent pas découvrir cette Cause, s'ensuit-il que l'*Effet* même ; ou le *Phénomêne découvert* *par*

(a) §. 118.

par l'expérience, (c'eſt-là (*a*) tout ce que l'on veut dire par les mots d'*Attraction* & de *Gravitation*,) s'enſuit-il, dis-je, que ce Phénoméne ſoit moins certain & moins inconteſtable? Une *qualité évidente* doit-elle être appellée (*b*) *occulte*, parce que la Cauſe immédiate en eſt peut-être *occulte*, ou qu'elle *n'eſt pas encore découverte*? Lorſqu'un Corps (*c*) ſe meut dans un Cercle, ſans s'éloigner par la tangente, il y a certainement quelque choſe, qui l'en empêche: mais ſi dans quelques cas il n'eſt pas *poſſible* (*d*) d'*expliquer méchaniquement* la cauſe de cet effet, ou ſi elle n'a *pas encore* été *découverte*, s'enſuit-il que le Phénoméne ſoit faux? Ce ſeroit une maniére de raiſonner fort ſinguliére.

124 —— 130. Le Phénoméne même, l'*Attraction*, la *Gravitation*, ou l'*Effort*, (quelque nom qu'on lui donne) *par lequel les Corps tendent l'un vers l'autre*; & les *loix*, ou les *proportions*, de cette force, ſont aſſez connues par les obſervations & les expériences. Si Mr. *Leibniz*, ou quelque autre

(*a*) Voyez ci-deſſus la Note ſur le §. 113.
(*b*) §. 122.
(*c*) §. 123.
(*d*) §. 123.

autre Philosophe, peut expliquer ces Phénomênes par (a) les *Loix du Méchanisme*; bien loin d'être contredit, tous les Savans l'en remercieront. En attendant, je ne saurois m'empêcher de dire que l'Auteur raisonne d'une maniére tout-à-fait extraordinaire, en (b) comparant la *Gravitation*, qui est un Phénomêne ou un *fait actuel*, avec la *déclinaison des Atomes* selon la doctrine d'Epicure; lequel ayant corrompu, dans le dessein d'introduire l'Athéïsme, une Philosophie plus ancienne & peut-être plus saine, s'avisa d'établir cette Hypothèse, qui n'est qu'une pure fiction; & qui d'ailleurs est impossible dans un Monde, où l'on suppose qu'il n'y a aucune Intelligence.

Pour ce qui est du grand Principe d'une (c) *Raison suffisante*, tout ce que le savant Auteur ajoute ici touchant cette matiére, ne consiste qu'à soutenir sa conclusion, sans la prouver; & par conséquent il n'est pas nécessaire d'y répondre. Je remarquerai seulement que cette expression est équivoque; & qu'on peut l'en-

(a) §. 124.
(b) §. 128.
(c) §. 125, &c.

l'entendre, comme si elle ne renfermoit que la *Nécessité*, ou comme si elle pouvoit aussi signifier une *Volonté & un Choix*. Il est très-certain, & tout le monde convient, qu'en général (a) il y a une *Raison suffisante* de chaque chose. Mais il s'agit de savoir, si, dans certains cas, lorqu'il est *raisonnable* d'agir, *différentes maniéres d'agir possibles* ne peuvent pas être *également raisonnables*, *si*, dans ces cas, la (b) *simple Volonté de Dieu* n'est pas une *Raison suffisante* pour agir d'*une certaine maniére* plutôt que d'*une autre*; & *si*, lorsque les *raisons les plus fortes* se trouvent d'un seul côté, les *Agens intelligens & libres* n'ont pas un *Principe d'action*, (en quoi que l'essence de la Liberté consiste,) tout-à-fait distinct du motif ou de la raison que l'Agent a en vûe? Le savant Auteur nie tout cela. Et comme il (c) établit son grand Principe d'une *Raison suffisante*, dans un sens qui exclud tout ce que je viens de dire: & qu'il demande qu'on lui accorde ce Principe

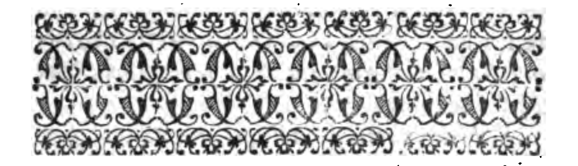
(a) §. 125.
(b) §. Voyez ci-dessus sur le §. 1 —— 20. & 21, 25.
(c) §. 20, & 125, &c.

cipe dans ce ſens-là, quoiqu'il n'ait pas entrepris de le prouver, j'appelle cela une *pétition de Principe*; ce qui eſt tout-à-fait indigne d'un Philoſophe.

NB. La mort de Mr. LEIBNIZ l'a empêché de répondre à cette *cinquième Replique.*



APPEN-



APPENDICE,

OU

Recueil des Passages, tirés des Ouvrages imprimés de Mr. LEIBNIZ, *qui peuvent servir à éclaircir plusieurs Endroits des Ecrits précédens.*

N°. 1.

DIEU, selon nous, est *Intelligentia Extramundana*, comme *Martianus Capella* l'appelle; ou plutôt *Supramundana. Théodicée*, pag. 396.

N°. 2.

Il faut savoir qu'une *spontanéité* exacte nous est commune avec *toutes les Substances simples*; & que dans la Substance intelli-

telligente ou libre, elle devient un empire sur ses actions. —— Naturellement *chaque Substance simple a de la perception*, &c. *Théodicée* pag. 479.

Sed vis activa actum quemdam sive ἐντελέχειαν *continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, & conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur, nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti Quod Exemplis, Gravis suspensi funem sustinentem intendentis, aut Arcus tensi, illustrari potest. Etsi enim gravitas, aut vis elastica mechanice explicari possit debeatque ex Ætheris motu; ultima tamen ratio motûs in Materia est vis in creatione impressa, quæ in unoquoque corpore inest, sed ipso conflictu corporum varie in natura limitatur & coercetur. Et hanc agendi virtutem omni substantiæ inesse aio, semperque aliquam ex ea actionem nasci; adeoque nec ipsam substantiam corpoream, (non magis quàm spiritualem) ab agendo cessare unquam. Quod illi non satis percepisse videntur, qui essentiam ejus in sola extensione, vel etiam impenetrabilitate collocaverunt, & corpus omnimode quiescens concipere sibi sunt visi. Apparebit etiam ex nostris meditationibus, Substantiam creatam non ipsam vim agendi, sed praexistentis jam*

nisus

nisûs sui. sive virtutis agendi, limites tantummodo ac determinationem accipere. Acta Erudit. Ann. 1694. pag. 112.

Agere, est character Substantiarum. Ibid. ad Ann. 1695. pag. 145.

Quæ (vis activa primitiva) in omni Substantia corporea per se inest; cùm Corpus omnimode quiescens à rerum natura abhorrere arbitrer. Ibid. pag. 146.

Ob formam, Corpus omne semper agere. Ibid. pag. 147.

Potentiæ scilicet actricis in forma, & ignaviæ seu ad motum resistentiæ in Materia. Ibid. pag. 151.

Etsi principium activum materialibus notionibus superius, & (ut sic dicam) vitale, ubique in corporibus admittam. Ibid. pag. 153.

Alibi à me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere. Ibid. ad Ann. 1698, pag. 432.

Ita ut non tantum omne quod agit, sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione; corpore ipso non excepto, in quo nulla unquam quies absoluta reperitur. Ibid.

Quod si vero Menti nostræ vim insitam tribuimus, actiones immanentes producendi,

vel, quod idem est, agendi immanenter : jam nihil prohibet, imo consentaneum est, aliis animabus vel formis, aut, si mavis, naturis substantiarum eandem vim inesse : nisi quis solas in natura rerum nobis obvia mentes nostras activas esse, aut omnem vim agendi immanenter, atque adeo vitaliter, ut sic dicam, cum intellectu esse conjunctam arbitretur; quales certe asseverationes neque ratione ulla confirmantur, nec nisi invita veritate propugnantur. Ibid. pag. 433.

Hinc judicari potest, debere in corporea Substantia reperiri entelechiam primam tanquam πρῶτον δεκτικὸν *activitatis; vim scilicet motricem primitivam, quæ præter extensionem (seu id quod est mere Geometricum) & præter molem (seu id quod est mere materiale) superaddita, semper quidem agit, sed tamen varie ex corporum concursibus per conatus impetusve modificatur. Atque hoc ipsum substantiale principium est, quod in viventibus anima, in aliis forma substantialis appellatur.* Ibid. pag. 434.

Primam (Materiam) esse mere passivam, sed non esse completam substantiam; accedereque adeo debere animam vel formam animæ analogam, sive ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, *id est, nisum quemdam, seu vim agendi primitivam, quæ ipsa est Lex insita, Decreto divino*

vino impressa. A qua sententia non puto abborrere Virum celebrem & ingeniosum, qui nuper defendit Corpus constare ex Materia & Spiritu, modo sumatur Spiritus non pro re intelligente (ut alias solet,) sed pro anima vel forma animæ analoga; nec pro simplici modificatione, sed pro constitutiva Substantiali perseverante, quod Monadis nomine appellare soleo, in quo est velut perceptio, & appetitus. Ibid. pag. 435.

Contrà potius arbitror, neque ordini, neque pulchritudini rationive rerum esse consentaneum, ut vitale aliquid, seu immanenter agens, sit in exigua tantum parte Materiæ; cùm ad majorem perfectionem pertineat, ut si in omni: neque quicquam obstet, quominus ubique sint animæ, aut analoga saltem animabus; etsi dominantes Animæ, atque adeo intelligentes, quales sunt humanæ, ubique esse non possint. Ibid. pag. 436.

Cum id quod non agit, quod vi activa caret, quod discriminibilitate, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantia esse nullo modo possit. Ibid. pag. 439.

Voyez ci-dessous, No. 11.

N°. 3.

Il (*Monsieur Bayle*) fait voir assez amplement (*Rép. au Provincial*, *Ch.* 139. *p.* 748, *& suiv.*) qu'on peut comparer l'Ame à une Balance, où les raisons & les inclinations tiennent lieu de poids : &, selon lui, on peut expliquer ce qui se passe dans nos résolutions, par l'Hypothèse que la volonté de l'Homme est comme une Balance, qui se tient en repos, quand les poids de ses deux Bassins sont égaux ; & qui panche toujours ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des Bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids supérieur : une nouvelle idée rayonne plus vivement que la vieille : la crainte d'une grosse peine, l'emporte sur quelque plaisir ; quand deux passions se disputent le terrein, c'est toujours la plus forte qui demeure la maîtresse, à moins que l'autre ne soit aidée par la Raison, ou par quelque autre passion combinée. *Théodicée*, *pag.* 514.

L'on a d'autant plus de peine à se déterminer, que les raisons opposées approchent plus de l'égalité, (comme l'on voit) que la Balance se détermine plus promptement,

tement, lorsqu'il y a une grande différence entre les poids. Cependant, comme bien souvent il y a plusieurs partis à prendre, on pourroit, au lieu de la Balance, comparer l'Ame avec une force, qui fait effort en même tems de plusieurs côtés; mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité, ou le moins de résistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un Récipient de verre, le cassera pour sortir: il fait effort sur chaque partie; mais il se jette enfin sur la plus foible. C'est ainsi que les inclinations de l'Ame vont sur tous les biens qui se présentent: ce sont des volontés antécédentes; mais la volonté conséquente, qui en est le résultat, se détermine vers ce qui touche le plus. *Théodicée, pag.* 515.

Voyez ci-dessus, N°. 4. & 9.

N°. 4.

Il n'y a jamais d'*indifférence* d'*équilibre*, c'est-à-dire, où tout soit parfaitement égal de part & d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. *Théodicée, pag.* 158.

Il est vrai que, si le cas *de l'Ame entre deux Prez, également porté à l'un & à l'au-*

tre, étoit possible, il faudroit dire qu'il se laisseroit *mourir de faim*; mais dans le fond la question est sur l'impossible, à moins que Dieu ne produise la chose exprès. *Ibid. pag.* 161.

Voyez ci-dessus, N$_{o}$. 3, *& ci-dessous*. N°. 9.

N°. 5.

—— C'est une suite du Systême de *l'Harmonie préétablie*, dont il est nécessaire de donner quelque explication ici. Les Philosophes de l'Ecole croyoient, qu'il y avoit une *influence physique réciproque* entre le Corps & l'Ame; mais depuis qu'on a bien considéré que la Pensée (*a*) & la Masse étendue n'ont aucune liaison ensemble, & que ce sont des créatures qui différent *toto genere*, plusieurs Modernes ont reconnu qu'*il n'y a aucune communication physique* entre l'Ame & le Corps, quoique la communication métaphysique subsiste toujours, qui fait que l'Ame & le Corps composent un même supost, ou ce qu'on appelle une person-

(*a*) Mr. *Leibniz* devoit dire *la Substance pensante*, car la *Pensée*, ou l'*Acte de penser* n'est pas une Substance.

ſonne. Cette communication phyſique, s'il y en avoit, feroit que l'Ame changeroit le degré de la vîteſſe & la ligne de direction de quelques mouvemens qui ſont dans le Corps; & que, *vice verſa*, le corps changeroit la ſuite des penſées qui ſont dans l'Ame. Mais on ne ſauroit tirer cet effet d'aucune notion qu'on conçoive dans le Corps, & dans l'Ame; quoique rien ne nous ſoit mieux connu que l'Ame, (*a*) puiſqu'elle nous eſt intime, c'eſt-à-dire, intime à elle-même. *Théodicée*, *pag*. 172.

Je ne pouvois manquer de venir à ce Syſtême, qui porte que Dieu a créé l'Ame d'abord de telle façon, qu'elle doit ſe produire & ſe repréſenter par ordre ce qui ſe paſſe dans le Corps; & le Corps auſſi de telle façon, qu'il doit faire de ſoi-même ce que l'Ame ordonne. De ſorte que les loix, qui lient les penſées de l'Ame dans l'ordre des cauſes finales, & ſuivant l'évolution des perceptions, doivent produire

(*a*) Comme l'*Oeil* ne ſe voit pas lui-même, & que ſi un homme n'avoit jamais vu l'œil d'un autre homme, ni l'image du ſien dans un Miroir, il n'auroit jamais pu avoir aucune idée de ce que c'eſt qu'Oeil; de même l'Ame ne diſcerne ou ne connoit pas ſa propre ſubſtance. *Cette Note eſt de Mr. Clarke.*

duire des images qui se rencontrent & s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes; & que les loix des mouvemens dans le corps, qui s'entresuivent dans l'ordre des causes efficientes, se rencontrent aussi & s'accordent tellement avec les pensées de l'Ame, que le Corps est porté à agir dans le tems que l'Ame le veut. *Ibid. pag.* 176.

Monsieur Jaquelot a très-bien montré, dans son Livre de la conformité de la Raison & de la Foi, que c'est comme si celui qui sait tout ce que j'ordonnerai à un Valet le lendemain tout le long du jour, faisoit un Automate qui ressemblât parfaitement à ce Valet, & qui exécutât demain à point nommé, tout ce que j'ordonnerois; ce qui ne m'empêcheroit pas d'ordonner librement tout ce qui me plairoit, quoique l'action de l'Automate qui me serviroit, ne tiendroit rien du libre. *Ibid. pag.* 176.

Le vrai moyen, par lequel Dieu fait que l'Ame a des sentimens de ce qui se passe dans le Corps, vient de la nature de l'Ame, qui est *représentative* des corps, & faite en sorte par avance, que les représentations, qui naîtront en elle les unes des autres par une suite naturelle de pensées, répon-

répondent au changement des corps. *Ibid. pag.* 550.

Voyez ci-dessus, N°. 2, *& ci-dessous. N°.* 11.

N°. 6.

Et de même, si Dieu vouloit que les organes des corps humains se conformassent avec les volontez de l'Ame, suivant le Systême des *causes occasionnelles*; cette loi ne s'exécuteroit aussi que par des miracles perpétuels. *Théodicée, pag.* 383.

Voyez ci-dessous, N°. 8.

N°. 7.

Imo potius Materiam resistere Motui, per quamdam suam inertiam naturalem, à Keplero pulchre sic denominatam; ita ut non sit indifferens ad motum & quietem, uti vulgo rem æstimare solent, sed ad motum, pro magnitudine sua, vi tanto majore activa indigeat. Acta Erudit. ad Ann. 1698. pag. 434.

Inertiam naturalem, oppositam motui. Ibid.

Ignavia quadam, ut sic dicam, id est ad motum repugnatione. Acta ad Ann. 1695, pag. 147.

Ignaviæ, seu ad motum resistentiæ, in Materia. Ibid. pag. 151.

Les Expériences aussi du choc des corps, jointes à la Raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vîtesse (*a*) à un Cotps de la même matiére, mais deux fois plus grand; ce qui ne seroit point nécessaire, si la Matiére étoit absolument *indifférente au repos & au mouvement*, & si elle n'avoit pas cette inertie naturelle, dont nous venons de parler, qui lui donne une espèce de *répugnance à être mue*. *Théodicée. Pag.* 142.

Il semble, en considérant l'*indifférence de la Matiére au mouvement & au repos*, que le plus grand Corps en repos pourroit être emporté sans aucune résistance par le moindre Corps qui seroit en mouvement; auquel cas il y auroit action sans réaction, & un effet plus grand que sa cause. *Ibid. Pag.* 538.

N°. 8.

C'est pourquoi, si Dieu faisoit une Loi géné-

(*a*) Mr. *Leibniz* n'a pas fait réfléxion qu'il faut aussi *deux fois plus de force* pour arrêter une *même vitesse d'un Corps de la même matiére*, *mais deux fois plus grand.*

générale, qui portât que les Corps s'attiraſſent les uns les autres; il n'en ſauroit obtenir l'exécution, que par des miracles perpétuels. *Théodicée*, *pag*. 382.

Voyez ci-deſſus, *No*. 6.

N°. 9.

On peut dire de même, en matiére de parfaite Sageſſe, qui n'eſt pas moins réglée que les Mathématiques, que s'il n'y avoit pas le Meilleur (*Optimum*) parmi tous les Mondes poſſibles, Dieu n'en auroit produit aucun. *Théodicée*, *pag*. 116.

Voyez ci-deſſus, *No*. 4. & 3.

N°. 10.

Si fingeremus duas ſphæras concentricas perfectas, & perfecte tam inter ſe quàm in partibus ſuis ſimilares, alteram alteri ita incluſam eſſe, ut nec minimus ſit hiatus; tunc, ſive volvi incluſam, ſive quieſcere ponamus, ne Angelus quidem, ne quid amplius dicam, ullum poterit notare diſcrimen inter diverſi temporis ſtatus, aut indicium habere diſcernendi utrum quieſcat an volvatur incluſa ſphæra, & qua motûs lege. Acta Erudit. ad Ann. 1698, pag. 437.

No. 11.

J'y (*dans le Systême de l'Harmonie préétablie*) fais voir, que naturellement *chaque Substance simple* a de la *perception*, & que son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, & qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui lui est assigné, & par son moyen l'Univers entier, suivant le point de vûe propre à cette substance simple, sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune *influence physique* du Corps : comme le Corps aussi de son côté, s'accommode aux volontés de l'Ame per *ses propres loix*, & par conséquent ne lui obéït, qu'autant que *ces loix* le portent. *Théodicée*, *pag*. 479.

Aussi faut-il avouer, que chaque Ame se *représente l'Univers* suivant *son point de vûe*, & par un rapport qui lui est propre; mais une parfaite harmonie y subsiste toujours. *Ibid. Pag*. 552.

L'opération des *Automates spirituels*, c'est à-dire des Ames, n'est point méchanique; mais elle contient éminemment ce qu'il y a de beau dans le Méchanique; les Corps, y étant concentrés par la représenta-

sentation, comme dans un Monde idéal, qui exprime les loix du Monde actuel, & leurs suites; avec cette différence du Monde idéal parfait qui est en Dieu, que la plûpart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir que toute Substance simple enveloppe l'Univers par ses perceptions confuses ou sentimens, & que la suite des ces perceptions est réglée par la nature particuliére de cette substance, mais d'une maniére qui exprime toujours *toute la Nature universelle*; & toute perception nouvelle, comme tout mouvement qu'elle représente, tend à un autre mouvement. Mais il est impossible que l'Ame puisse connoître distinctement toute sa nature, & s'appercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions entassées, ou plutôt concentrées ensemble, s'y forme. Il faudroit pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'Univers qui y est enveloppé, c'est-à dire, qu'elle fût un Dieu. *Ibid. pag.* 603.

Voyez ci-dessus, N°. 2. & 5.

No. 12.

L'enchaînement des causes liées les unes avec les autres, va loin. C'est pourquoi la

la raiſon que Mr. *Deſcartes* a alléguée, pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu *ſentiment vif interne* n'a point de force. Nous ne pouvons pas ſentir proprement notre indépendance ; & nous ne nous appercevons pas toujours des cauſes , ſouvent imperceptibles , dont notre réſolution dépend. C'eſt comme ſi l'Aiguille aimantée prenoit plaiſir de ſe tourner vers le Nord ; car elle croiroit tourner indépendemment de quelque autre cauſe , ne s'appercevant pas des mouvemens inſenſibles de la matiére magnétique. *Théodicée, pag.* 162.

Voyez ci-deſſous, *N°*. 13.

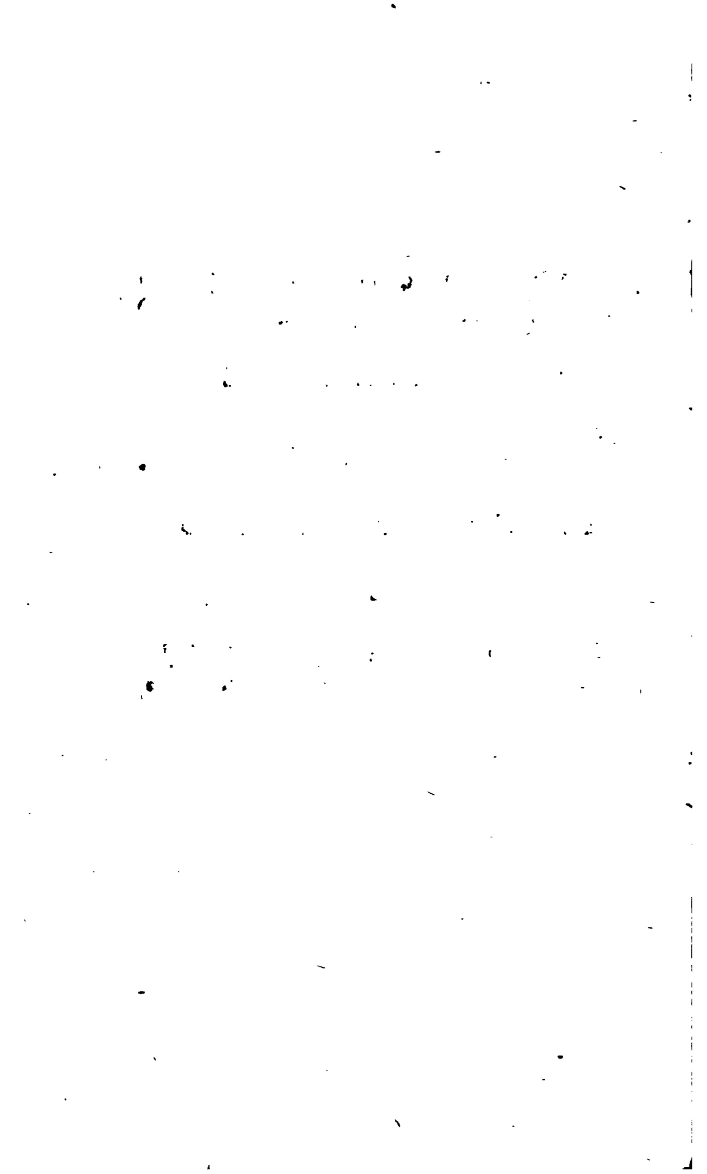
N°. 13.

Une *infinité* de *grands & de petits mouvemens internes & externes* concourent avec nous , dont le plus ſouvent l'on ne s'apperçoit pas ; & j'ai déja dit, que lorsqu'on ſort d'une chambre, il y a telles raiſons qui nous déterminent à mettre un tel pied devant, ſans qu'on y réfléchiſſe. *Théodicée, pag.* 158.

Voyez ci-deſſus , *No.* 22.

LET-

LETTRES
D'UN SAVANT DE CAMBRIDGE,
AVEC LES RÉPONSES DE
M. CLARKE.



LETTRES D'UN SAVANT DE CAMBRIDGE, AVEC LES RE'PONSES DE M. CLARKE.

PREMIERE LETTRE.

MONSIEUR,

Je n'ai d'autre excuse à vous alléguer de la liberté que je prends maintenant de vous aller interrompre, que le droit que chacun a de recourir aux lumiéres d'une personne également distinguée par son savoir & par sa probité.

Le peu de tems, que j'ai donné à l'Etude, a été employé à examiner les Principes fondamentaux de la Raison & de la Phi-

Philosophie: & il faudroit que j'eusse été parfaitement aveugle, dans cette recherche, si l'Ouvrage que vous avez publié sur *l'Existence & les Attributs de Dieu*, m'eût échappé. L'examen que vous y avez fait de la *Liberté* & de la *Nécessité*, a dissipé un grand nombre de difficultez qui m'embarassoient beaucoup. Mais il m'en reste encore une, dont je souhaiterois fort d'être délivré, & c'est pour cela que j'implore votre secours. Je conçois clairement que l'Homme n'est pas gouverné par une *Impulsion aveugle*; mais je ne puis comprendre, que chaque *Volition* ne soit pas *nécessaire*. L'on convient que la *Volonté* n'est autre chose, que le *dernier jugement* de l'Entendement; & je suppose, que l'on ne niera pas que le dernier jugement de l'Entendement qui acquiesce, ou qui refuse son consentement à une Proposition spéculative, ne soit aussi nécessaire. Cela posé, je demande, pourquoi le dernier jugement de l'Entendement qui donne ou qui refuse son consentement à quelque Proposition *pratique*, par laquelle l'Homme est déterminé à agir, ne sera pas également nécessaire; & pourquoi cette même nécessité ne sera pas dans toutes ses conséquences & ses effets, la même que celle

celle que les Fataliſtes ſoutiennent, quoiqu'elle n'ait pas le même fondement? Par exemple, un homme qui juge qu'il lui eſt plus avantageux de conſulter ſa ſatisfaction préſente, que d'attendre la plus grande de toutes les félicitez, dans un tems éloigné, n'agit-il pas par la même néceſſité, par laquelle un autre juge qu'il doit choiſir le parti oppoſé: ou pour mieux dire, cet homme-là n'agit-il point par la même néceſſité, par laquelle un Mathématicien juge qu'un Triangle eſt la moitié d'un Quarré, qui a la même Baſe & qui eſt entre les mêmes Parallèles? Je vais plus loin: Dieu eſt abſolument parfait, il juge donc toujours que ce qui eſt le meilleur réellement & par ſa nature, eſt effectivement tel, c'eſt-à dire, il *veut* cela; il eſt donc néceſſairement bon & juſte. Tout homme, au contraire, eſt imparfait; il juge donc, dans pluſieurs occaſions telle choſe être la meilleure, qui pourtant ne l'eſt pas réellement & par ſa nature; c'eſt-à-dire, il veut cette choſe; tout homme donc eſt de néceſſité imparfaitement bon & juſte, chacun ſelon ſes différens degrez d'imperfection. Comment donc aucune Créature peut-elle être reſponſable du manque de cette perfection, que Dieu ne lui

lui donna jamais, & qu'elle n'a pas pu se donner à elle-même? Voilà, Monsieur, mon sentiment, que j'ai développé le plus clairement, & le plus distinctement qu'il m'a été possible, afin de vous épargner de l'embarras; & j'espére que j'y aurai réussi. Mais après tout, je ne puis m'empêcher de me soupçonner de m'être engagé dans une étrange enchaînure de pensées; & néanmoins, lorsque je fais la revûe de mes idées, & que je les examine de tous côtés, je ne puis découvir, ni comment l'erreur s'y est glissée, ni où elle gît. Si vous daignez répondre à ma Lettre, je vous en aurai une obligation infinie, & je recevrai cette faveur avec le respect & l'estime que l'on doit à une personne d'un caractère aussi distingué que le vôtre, & je me ferai toute ma vie une gloire de me dire,

Monsieur

Votre très-humble & très-obligé Serviteur, &c.

Le 1. de Janvier 1715.

RE-

REPONSE A LA PREMIERE LETTRE.

MONSIEUR,

VOus avez exprimé vos difficultés sur la Liberté, d'une maniére plus forte & avec plus de brièveté, que l'on n'a coutume de faire. Voici, à mon avis, la véritable réponse qu'on y peut faire. Tout Etre passif est sujet à la nécessité, à proportion de ce qu'il a de passif ; & il est libre entant qu'Agent. Car *Action* & *Liberté* sont, à ce que je crois, des *Idées* parfaitement *identiques*. Je me servirai, pour expliquer ceci, de l'exemple que vous alléguez. Le Vrai & le Bien sont à l'Entendement, ce qu'est à l'œil un objet lumieux. L'œil étant ouvert voit nécessairement l'objet ; parce qu'il est en cela purement passif. De même l'Entendement, quand il est ouvert, apperçoit nécessairement la vérité d'une Proposition pratique ; parce qu'en cela l'Entendement n'est aussi que passif. Mais comme un homme en fermant les yeux, peut s'empêcher de voir, de même en détournant l'attention,

tention, il peut s'empêcher de comprendre.

Mais supposé que le dernier jugement de l'Entendement soit toujours nécessaire, comme je pense qu'il l'est en effet, que s'ensuit-il de là ? Autre chose est juger, autre chose est agir. Ces deux choses dépendent de Principes tout-à-fait différens & qui n'ont pas plus de liaison entre eux, que la faculté d'agir & celle de recevoir l'action. Ni Dieu, ni l'Homme, ne peuvent éviter de voir qu'une chose est vraye, lorsqu'ils voyent qu'elle est vraye ; ou de juger qu'une chose est convenable, lorsqu'ils voyent qu'elle l'est effectivement. Mais dans tout ceci il n'y a point d'Action : non plus qu'on ne sauroit dire, que la Toute-Présence de Dieu, laquelle ne dépend point de sa volonté, soit un Acte divin, Le Pouvoir physique d'agir, qui est & dans Dieu & dans l'Homme l'essence de la Liberté, continue d'être exactement le même, avant & après le dernier jugement de l'Entendement. Par exemple, je suppose qu'il paroît par plusieurs promesses, que dans cet instant, le dernier jugement de l'Entendement divin est, qu'il n'est pas raisonnable que le Monde soit détruit aujourd'hui. S'ensuit-il de là,

que

que le pouvoir physique de le détruire, qui se trouve en Dieu, n'est pas précisément le même aujourd'hui, qu'il sera, dans quelque tems à venir que ce soit? Et n'est-il pas évident que la nécessité par laquelle Dieu est présent par-tout, ou connoît toutes choses; & la nécessité par laquelle il tient sa promesse, sont des choses qui n'ont d'autre ressemblance que leur nom, l'une étant naturelle est littérale, & l'autre purement figurée & morale? En un mot, il n'y a point de liaison entre l'Approbation & l'Action; entre ce qui est passif & ce qui est actif. Ce n'est pas l'Entendement qui est la source de l'Action; car un Etre incapable d'action, peut être néanmoins capable de perception; mais le Principe de l'action est le pouvoir de se mouvoir soi-même, qui est dans tous les Animaux la *Spontanéité*, & dans ceux qui sont douez de Raison, ce que nous appellons la *Liberté*. Toute l'erreur sur cette matiére, procéde, je crois, de ce qu'on employe le mot de volonté, dans un sens confus, pour exprimer indistinctement en partie ce qui est passif, & en partie ce qui est actif. Je suis &c.

Le 3. de Janvier 17 1/2.

SECONDE LETTRE.

MONSIEUR,

APrès vous avoir remercié de la faveur toute particuliére que vous venez de m'accorder, je passe aux raisons qui font que je ne saurois comprendre, comment votre raisonnement résoud la difficulté. Mais premiérement il sera bon que j'établisse ici l'idée que j'ai de la Nécessité. Voici donc comme je raisonne. Toutes les fois que dans quelque cas supposé, il implique contradiction qu'un Etre, un Mode, ou une Action, ait été autrement qu'elle n'est, cet Etre, ce Mode, ou cette Action, est, absolument & proprement parlant, nécessaire dans ce cas-là. J'applique ceci à notre question, qui est de savoir si les actions de l'Homme sont, proprement & à la rigueur, nécessaires. Vous convenez que dans chaque acte de la volonté, le dernier jugement de l'Entendement est nécessaire; par conséquent chaque Action ou chaque mouvement interne, quelle qu'en puisse être la cause ou

le

le principe, doit être auſſi, ce me ſemble, néceſſaire. Car ou cette Action ſuit néceſſairement le dernier jugement, ou la volition de l'Homme, ou bien elle ne le ſuit pas. Si elle le ſuit, elle eſt abſolument néceſſaire, à parler proprement & à la rigueur; & ſi l'on dit qu'elle ne le ſuit pas, n'y a-t-il pas une formelle contradiction dans les termes? N'eſt-ce pas ſuppoſer que le même Créateur ſe meut & ne ſe meut pas en même tems? Si donc l'idée de la Liberté eſt l'idée du pouvoir de ſe mouvoir ſoi-même, elle eſt ſi peu oppoſée à la Néceſſité, qu'elle peut être, & qu'elle eſt même, je crois, néceſſaire; & ainſi la Néceſſité eſt compatible avec une parfaite Liberté, c'eſt-à-dire, avec le pouvoir de ſe mouvoir ſoi-même, & l'Etre ſuprême lui-même eſt néceſſaire dans toutes ſes actions, à prendre le mot de néceſſaire dans ſon ſens propre & naturel. Car il eſt auſſi contradictoire de ſuppoſer la *Toute-Sageſſe*, s'il m'eſt permis de me ſervir de ce mot, agiſſant injuſtement & cruellement, c'eſt-à-dire, ſans ſageſſe, que de ſuppoſer la Toute-Préſence renfermée dans des bornes; puiſque les perfections morales de la Divinité lui ſont auſſi eſſentielles que les phyſiques, & ſont par

 con-

conſéquent également néceſſaires. Mais ſi c'eſt-là une perfection dans le Créateur, pourquoi ſeroit-ce une imperfection dans la Créature ? Rien n'eſt plus manifeſte. Mais ne s'enſuivra-t-il pas de là néceſſairement, qu'aucune Créature ne peut être reſponſable de ſes actions ? Chaque action, ou le pouvoir de ſe mouvoir ſoi-même ſuivant néceſſairement la derniére détermination de l'Entendement, pourra-t-on blâmer autre choſe que l'Entendement, & le Péché ſera-t-il autre choſe qu'une folie? L'Homme en peut-il être plus reſponſable, que de n'avoir pas été plus ſage que Dieu ne l'a fait ? La ſeule choſe qui me reſte à obſerver, eſt que je prends toujours ici le mot de *Néceſſité*, non pas pour exprimer une néceſſité externe ou une impulſion aveugle; mais pour ſignifier une néceſſité interne, qui réſulte de la nature même & de la conſtitution des Etres raiſonnables; & je crois que, dans ce dernier ſens, la conſéquence que j'en ai tirée, ſera auſſi naturelle, que dans le premier. Je finis en vous aſſûrant que je ſuis, Monſieur, votre &c.

Le 6. de Janv. 17$\frac{16}{17}$.

RE-

REPONSE

à la Seconde Lettre.

MONSIEUR,

VOtre objection eſt preſſée avec beaucoup de ſubtilité. Mais il me paroît manifeſtement qu'il y a une erreur cachée ſous le terme de *Volition*, ſous lequel vous renfermez la perception finale de l'Entendement, qui eſt paſſive, & la premiére opération ou l'exercice de la faculté active, ou du pouvoir de ſe mouvoir ſoi-même. Vous ſuppoſez que ces deux choſes ont entre elles une liaiſon néceſſaire; & je crois qu'elles n'ont aucune connexion enſemble, & que c'eſt en cela préciſément que conſiſte la différence qu'il y a entre *l'Action* & la *Paſſion*. C'eſt cette différence, qui fait l'eſſence de la Liberté. Si ces deux choſes étoient, comme vous le ſuppoſez, unies enſemble par une néceſſité véritablement phyſique, il n'y auroit pas d'autre différence entre l'Action & la Paſſion, ſinon que ce que nous nom-

 mons

mons maintenant un *Agent* s'imagineroit faussement être un Agent, dans le tems qu'il seroit réellement & purement passif. Bien plus, il n'y auroit dans l'Univers ni Agent ni Action. Ni les Hommes, ni les Anges, ni Dieu lui-même n'agiroient que dans le même sens qu'agit une Balance emportée par le plus grand poids, supposé qu'elle fût douée de perception ou d'entendement. La conséquence de ceci seroit, qu'il n'y auroit aucun Agent dans l'Univers & que tout y seroit passif: tout y seroit *effet*, sans qu'il y eût aucune cause; ce qui est manifestement absurde & contradictoire.

De plus, vous confondez manifestement la contradiction & la nécessité morales, avec la contradiction & la nécessité naturelles. J'avoue qu'il y a contradiction dans les termes, moralement parlant, qu'un homme sage fasse une folie, ou qu'un honnête homme fasse une chose deshonnête; mais il n'y a en cela aucune contradiction physique. Et à l'égard de Dieu même, si ses actes de bonté & de miséricorde étoient aussi physiquement nécessaires que sa Toute-Présence, il seroit aussi absurde de le remercier de ses bienfaits, que de

de sa Toute-Présence. C'est pourquoi, si les perfections morales de Dieu étoient nécessaires, dans le même sens physique, que le sont les attributs naturels qui ne dépendent point de sa volonté ou du pouvoir qu'il a d'agir, elles ne seroient nullement des perfections morales. Je suis &c.

Le 8. Janv. 17$\frac{15}{16}$.



TROISIEME LETTRE.

MONSIEUR,

VOus avez extrêmement abregé notre dispute. La seule difficulté qui me reste, est de séparer dans mon esprit le dernier jugement, ou la perception de l'Entendement, du premier exercice du pouvoir de se mouvoir soi-même. Mais supposons les séparez, & considérons en la conséquence. Ne s'ensuivra-t-il pas delà qu'une Substance destituée d'intelligence pourra être capable de se mouvoir elle-même, & que la simple Matiére sera aussi parfaitement libre que la Sagesse infinie elle-même? Je dis plus, s'il se rencontre quelque occasion, dans laquelle l'Action ou le pouvoir de se mouvoir soi-même, ne suive point la derniére perception, ou le jugement de l'Entendement, il faut que dans cette occasion, l'Agent soit poussé par une impulsion aveugle. Il n'y a point là de milieu. Mais considérons la chose plus distinctement dans l'Auteur de toute perfection. Si ses actions ne suivent pas né-

néceſſairement la perception finale de ſon Entendement, comment pourra-t-on prouver qu'il eſt infiniment juſte & bon? Et ſelon cette hypothèſe, il n'eſt pas impoſſible qu'il ne puiſſe agir de la maniére la plus mauvaiſe que l'on puiſſe concevoir, dans le tems-même qu'il jugera & voudra le mieux, puiſque, ſelon votre ſuppoſition, il n'y a point de liaiſon entre le jugement & le pouvoir de ſe mouvoir ſoi-même, entre la Volition & l'Action. Je ne comprends point votre diſtinction de néceſſité phyſique & de néceſſité morale, parce que je n'ai abſolument aucune idée de la derniére. Si vous entendez par-là ce que j'ai exprimé par le terme de néceſſité interne, cette néceſſité morale aura ſon fondement dans la Nature d'une maniére auſſi claire & auſſi diſtincte, qu'aucune néceſſité phyſique, quelle qu'elle puiſſe être; & je vous prie de faire à cela une attention particuliére, parce que j'ai lieu de juger par votre derniére Lettre, que je ne m'étois pas aſſez clairement expliqué là-deſſus. Je ſuis &c.

Le 10. de Janvier 17 15/17.

REPONSE

à la Troisième Lettre.

MONSIEUR,

JE crois que la difficulté qui vous reste pourra être facilement dissipée par cette comparaison: la perception ou le dernier jugement de l'Entendement est aussi distinct de l'exercice actuel du pouvoir de se mouvoir soi-même, que la vûe d'un chemin l'est de l'action de celui qui y marche; & de ce que je nie que la perception de l'Entendement soit la cause immédiate, efficiente & nécessaire de l'exertion du pouvoir de se mouvoir soi-même, il ne s'ensuit pas plus que la Matiére destituée d'intelligence puisse être capable de se mouvoir elle-même, qu'il s'ensuit qu'un homme, qui n'a ni jambes ni vie, soit capable de marcher; de ce que l'on nie que ses yeux soient la cause immédiate, efficiente & nécessaire de son mouvement en marchant. L'Entendement juge ce qu'un homme doit faire, comme les yeux voyent le chemin. Mais un aveugle, ou un homme qui ferme les yeux ne laisse pas d'avoir le pouvoir de marcher sans

sans voir: & tous les Agents qui ont vie ont le pouvoir physique d'agir, soit qu'ils se servent de leur jugement & de leur entendement ou qu'ils ne s'en servent pas. La Matiére brute & sans intelligence ne peut pas être un Agent, parce que l'idée même d'action suppose la vie & un sentiment interne de ce qu'on fait; mais ce sentiment qui constitue la nature d'une action est une chose tout-à-fait différente de la perception ou du jugement, par lequel un homme se détermine par avance sur ce qu'il y a de raisonnable ou de convenable dans ce qu'il va faire. Un Agent emporté par une impulsion aveugle, est une contradiction dans les termes; car il n'est plus Agent du tout, il est tout-à-fait patient. Mais un Agent qui ne suit pas, en agissant, le dernier jugement de son Entendement, c'est-à-dire *la derniére perception passive*, & non pas la premiére volition de l'Agent, car il faut bien prendre garde à ne pas confondre ces deux choses; cet Agent, dis-je, ressemble à un homme qui ferme les yeux, & marche à tout hazard devant lui dans un précipice.

Dieu distingue & approuve toujours ce qui est juste & bon, & cela nécessairement; il ne peut pas faire autrement. Mais quand il agit, quoique ce qu'il fait soit toujours

juste & bon, c'est toujours avec liberté qu'il agit; c'est-à-dire, qu'il a en même tems un entier pouvoir naturel ou physique d'agir d'une autre maniére. Autrement la justice, par exemple, en Dieu ne différeroit en rien de la justice dans un Glaive, quand il exécute une Sentence juste, en supposant que le Glaive fait ce qu'il fait, sans pouvoir pourtant s'empêcher de le faire. D'où il s'ensuivroit, qu'il ne pourroit pas y avoir en Dieu aucune perfection morale. Car dans tout ce qui est moral il faut qu'il se fasse quelque chose, qu'il étoit au pouvoir de l'Agent de ne pas faire; puisque c'est en cela même que consiste l'essence d'une action morale. Par conséquent la Nécessité morale est aussi différente de la Nécessité physique, que les expressions figurées le sont des propres dans le langage; c'est-à-dire, que dans le fond, & à parler en Philosophe, cette premiére n'est point du tout *Nécessité*; & cependant tout le monde voit que l'on peut compter aussi raisonnablement & aussi sûrement sur la justice & la bonté d'un Agent libre, infiniment parfait, que l'on fait qu'un effet nécessaire d'un Agent nécessaire seroit physiquement inévitable & infaillible. Je suis, &c.

Le 12. Janv. 1717.

DER-

DERNIERE LETTRE.

MONSIEUR,

C'eſt un ſenſible plaiſir pour moi de trouver à préſent, que je vois bien plus clair, que je ne l'aurois jamais eſpéré, dans la matiére épineuſe dont nous nous ſommes entretenus vous & moi. Je ſuis frappé de l'ouverture que vous m'avez donnée, que le dernier jugement de l'Entendement ne peut pas avoir d'influence ſur le pouvoir de ſe mouvoir ſoi-même; parce qu'il n'y a aucune reſſemblance entre une action & une perception de l'eſprit; & que par conſéquent il faut qu'il y ait quelque autre principe de mouvement interne abſolument indépendant de la faculté perceptive; & il me paroît fort vraiſemblable, comme vous le remarquez dans votre Lettre, que la principale ſource de l'embarras de cette matiére vient de ce qu'on ne diſtingue pas auſſi clairement qu'on le devroit, la faculté perceptive de l'active. Je ne vous propoſerai donc plus rien là-deſſus, & je laiſſerai le reſte au tems &

à des réflexions réitérées. Mais il y auroit de la ſtupidité ou une noire ingratitude, à ne pas reconnoître l'honnêteté & l'amitié même de votre procédé à l'égard d'un inconnu que vous avez trouvé engagé dans la recherche de la vérité. Je ne vois pas comment vous marquer les ſentimens qu'il a produits en moi, avec toute la vérité & la ſincérité qui les accompagnent, ſans dire des choſes qui aſſûrément vous déplairoient; mais il faudroit que je n'euſſe aucun goût pour ce qui eſt important & raiſonnable pour manquer à l'eſtimer comme je dois. Je ſuis,

MONSIEUR,

Le 24. Janv. 17 1/5.

Votre très-humble, &c.

RECHERCHES
PHILOSOPHIQUES
SUR
LA LIBERTÉ DE L'HOMME.



PREFACE.

UN Ecrivain ne sauroit prendre trop de précautions pour mettre ses Lecteurs au fait, lorsqu'il traite des questions aussi abstruses & aussi délicates que celles de la Liberté *& de la* Nécessité. *Il a lieu de craindre qu'on ne prenne mal sa pensée, ou qu'on ne le condamne avant que d'avoir examiné ses raisons. Ainsi quoique j'aye droit d'exiger qu'on ne me condamne pas sans m'entendre; cependant j'ai cru qu'il ne seroit pas hors de propos de faire ici quelques Observations préliminaires.*

I. *Je ne combats la* Liberté *ou le* Franc-Arbitre, *que dans un certain sens que l'on donne à ce terme. J'établis la* Liberté *& la soutiens, si on entend par ce mot*, le pouvoir qu'a l'Homme de faire ce qu'il veut, ou ce qu'il lui plaît. *C'est l'idée qu'en ont eue Aristote, Cicéron, M. Locke, & plusieurs autres Philosophes anciens & modernes. Et la vérité est, qu'après avoir examiné avec soin les Auteurs les plus habiles qui ont traité de la* Liberté, *j'ai trouvé que, quoiqu'ils tiennent souvent un langage très-différent,*

&

& que quelques-uns semblent établir une autre idée de la Liberté, *que celle que je viens de marquer, ils y reviennent néanmoins presque tous dans le fond, & que tout ce qu'ils disent, lorsqu'on l'examine de près, ne va pas au-delà de ce que j'établis ici.*

II. *Quand je soutiens le Dogme de la* Nécessité, *je ne veux parler que de cette* Nécessité, *que l'on appelle* Morale; *& par-là, j'entends que* l'Homme, qui est un Etre intelligent & sensible, est déterminé par la Raison & par ses Sens. *Mais je suis fort éloigné de croire que l'Homme soit soumis à la même nécessité que les Horloges, les Montres, & de semblables Etres; qui étant privez de* sensation & d'intelligence, *sont soumis à une* Nécessité absolue, physique *ou* méchanique. *Et je puis dire que je conviens encore ici avec presque tous les plus zélez Partisans de la* Liberté. *Car, ou ils soutiennent en termes exprès la* Nécessité Morale, *ou ils établissent la chose-même signifiée par ces termes.*

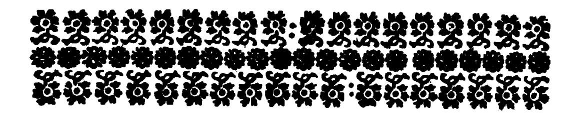
III. *J'ai fait voir que mon Opinion, bien loin d'être incompatible avec les Principes de la Morale & des Loix: avec le but & la fin des peines & des récompenses dans la Societé civile, en est la base & le fondement; & qu'au contraire l'Opinion que je*

je combats tend à les détruire. Je me suis cru indispensablement obligé de prouver cet Article, en traitant une matiére qui est si étroitement liée avec la Morale. Car je suis persuadé que tout ce qui détruit ces choses-là, ne sauroit être vrai; & on ne sauroit donner une idée plus desavantageuse d'un Livre, qu'en disant qu'il est opposé aux Maximes de la Morale. Les Vérités de Morale *ne sont pas moins certaines & moins évidentes que les* Vérités Métaphysiques; *& il importe bien plus d'en instruire un Lecteur, que de toutes les spéculations des autres Sciences.*

IV. *J'ai donné à ce Discours le titre de* Recherches Philosophiques; *parce que je n'y employe d'autres preuves que celles qu'on peut tirer de l'Expérience & de la Raison, sans entrer dans celles qui sont purement* Théologiques. *Par-là, j'ai abregé mon sujet, & je me flate que le Lecteur n'y perdra rien. Car il n'y a que des Enthousiastes qui puissent croire que la* vraye Théologie *ne s'accorde pas avec la Raison & l'Expérience.*

V. *Si on demande*, de quelle utilité peut être le Traité que je publie? *Je pourrois répondre en faisant voir, premiérement, qu'il est utile de connoître la Vérité en général:*

ral: & secondement, que les véritez particuliéres que je soutiens ici, sont utiles pour établir le fondement des Loix & de la Morale, des récompenses & des peines dans la Societé; mais je me contenterai de remarquer, que cet Ouvrage pourra être utile *à tous ceux qui souhaitent de s'instruire des Questions qui y sont traitées, & qui regardent l'Examen, comme le moyen de parvenir à cette connoissance. Pour ceux qui, sans vouloir se donner la peine d'examiner les matiéres de spéculation, reçoivent aveuglément les Opinions qu'on leur propose, ou qui ne lisent que pour se confirmer dans les sentimens qu'ils ont déja reçus, je conviens que cet Ouvrage ne leur* sera d'aucune utilité; *mais en même tems il me semble, qu'ils ne devroient pas trouver mauvais que les personnes qui ont un autre goût, cherchent à le satisfaire.*



RECHERCHES PHILOSOPHIQUES, SUR LA LIBERTÉ DE L'HOMME.

C'Est une Opinion communément reçue, même parmi les Savans, que certaines matiéres qui peuvent être l'Objet de notre ſpéculation & de nos recherches, ſont ſi obſcures en elles-mêmes, qu'il n'eſt pas poſſible de les traiter d'une maniére claire & diſtincte. De-là vient qu'on ſouffre volontiers les Ecrits inintelligibles des Théologiens & des Philoſophes, lorsqu'ils roulent ſur des points ſublimes & relevez de la Théologie & de la Philoſophie. Et je puis ajouter que de toutes les matiéres de ſpécu-

ſpéculation, il n'y en a point que l'on ait traitée plus obſcurement, ou dont on ait cru qu'il étoit plus difficile de parler avec clarté, ou ſur laquelle on s'attende davantage & l'on ſoit plus favorablement diſpoſé à voir publier des Ecrits obſcurs, que la matiére de la *Liberté* & de la *Néceſſité.* Mais qu'il me ſoit permis de dire, que cette Opinion eſt une erreur, où les Savans ne tombent pas moins que le Peuple. Car celui qui médite ſur la nature de Dieu, ſur la Trinité, ou ſur quelque autre ſujet relevé & ſublime, doit avoir dans l'eſprit des idées qui ſoient l'objet de ſes penſées; comme il en a lorſqu'il penſe aux choſes les plus communes & les plus triviales. Car de quelque matiére qu'il s'agiſſe, les idées ne nous ſauroient manquer, que les penſées ne nous manquent en même tems. Penſer, & n'avoir point d'idée de ce que l'on penſe, ſont deux choſes incompatibles. Mais lorſque nous avons des idées d'une choſe, qu'eſt-ce qui nous empêche de les communiquer aux autres? Les Mots, qui ſont les Signes arbitraires de nos idées, ne nous en fourniſſent-ils pas le moyen: & ſi les termes déja reçus ne ſuffiſent pas, n'eſt-il pas permis d'en inventer de nouveaux? Puiſqu'il n'eſt donc

pas

pas possible de penser à quelque chose, sans en avoir une idée, & que nous pouvons nous communiquer mutuellement nos idées par le moyen des mots; pourquoi y auroit-il quelque idée particuliére qu'on ne pût pas comparer avec une autre idée, afin de voir le rapport qu'elles ont entr'elles, & en affirmant ou niant l'une de l'autre, former ce que les Logiciens appellent une *Proposition*? Pourquoi ne pourroit-on pas comparer des Propositions ensemble, pour en former un *Raisonnement*, & donner à plusieurs Raisonnemens un ordre suivi & méthodique, pour en composer un *Discours*? Tout cela n'a-t-il pas lieu à l'égard de toute sorte d'idées, & ne convient-il pas à tout ce qui peut être l'objet de nos réfléxions?

Quand nous prononçons le mot de DIEU, l'idée que ce terme excite dans notre esprit doit être aussi précise & aussi déterminée, que l'est celle d'un Quarré ou d'un Triangle, lorsque nous parlons de l'une ou de l'autre de ces deux figures. Autrement le mot DIEU ne seroit qu'un vain son, ou qu'un air agité qui fraperoit nos oreilles. Qu'est-ce donc qui nous empêche de comparer cette idée avec une autre idée, pour appercevoir leur

rapport

rapport, comme nous comparons l'idée d'un Quarré ou d'un Triangle avec d'autres idées? Et pourquoi ne ferions-nous pas capables d'arranger & de disposer toutes les idées que nous avons, & toutes les réfléxions que nous faisons sur le sujet de Dieu, dans un ordre aussi clair & aussi méthodique, que lorsque nous traitons de la Quantité ou de la Figure?

Je ne veux pas dire par-là, que nous ayons de Dieu une idée exacte & complette, qui nous représente tous ses Attributs & toutes ses perfections, comme l'idée d'un Quarré ou d'un Triangle représente toutes les propriétez de ces figures: ou qu'il soit aussi facile de se former cette idée, que celle d'un Quarré ou d'un Triangle; mais quelque imparfaites que soient les idées que nous avons des Attributs de Dieu, cette imperfection n'empêche pas que la moindre partie de ces Attributs qu'elles représentent, ne soit conçue aussi clairement & distinctement que si elles représentoient ces mêmes Atributs dans toute leur perfection, & qu'on ne puisse l'exprimer avec la même clarté. Les difficultez-mêmes qui regardent la nature de l'Etre suprême, peuvent être exprimées avec clarté & avec précision. Il faut seule-

ſeulement prendre garde de n'aller pas plus loin que nos idées ne vont, & de n'entreprendre pas de faire entendre aux autres ce que nous n'entendons pas nous-mêmes. Dès que quelqu'un paſſe ces bornes, ſon diſcours doit néceſſairement être obſcur; & il ne fait que prendre bien de la peine inutilement. Exprimer, ou faire entendre aux autres ce que l'on conçoit, c'eſt la fin que l'on ſe propoſe en écrivant: & tout Auteur qui y réuſſit, mérite, à cet égard-là, l'éloge d'Ecrivain clair & intelligible.

Lors donc qu'un Auteur écrit d'une maniére obſcure, ſoit en parlant de Dieu, ou en traitant quelqu'autre ſujet, cette obſcurité vient de lui-même, & doit être uniquement miſe ſur ſon compte. Car pourquoi a-t-il écrit avant que de ſavoir ce qu'il vouloit dire, ou avant que d'être capable de le faire entendre aux autres? Eſt-il pardonnable à un homme, qui ſe met ſur le pied d'inſtruire, de ne debiter que du verbiage?

On trouve des preuves de ce que je viens de dire dans les Ouvrages des Auteurs les plus célèbres, qui ont écrit ſur des matiéres de ſpéculation. Lorſque GASSENDI, DESCARTES, CUDWORTH, LOCKE, BAYLE, Mr. le Chevalier NEWTON &

Mr. de FONTENELLE, traitent les matiéres les plus profondes & les plus abstraites des Mathématiques, de la Métaphysique ou des autres parties de la Philosophie; parce qu'ils en parlent conformément aux idées claires & distinctes qu'ils en ont, ils le font entendre à tous ceux qui s'attachent à ces Sciences, avec autant de facilité que peuvent faire d'autres Auteurs, qui narrent de simples faits historiques, ou qui parlent des affaires les plus communes de la vie civile.

Au contraire, lorsque des Ecrivains, aussi habiles à d'autres égards que ceux qu'on vient de nommer, ont passé les bornes de leurs idées claires & distinctes; ils ont travaillé aussi ridiculement & avec aussi peu de fruit, que les Auteurs les plus ignorans, qui traitent des matiéres qu'ils n'entendent point, ou dont ils n'ont qu'une connoissance confuse.

Il se présente tous les jours tant d'exemples de ces Ecrivains indiscrets & téméraires; on se plaint si fréquemment que les Auteurs se hazardent de traiter des matiéres qui sont au-delà de leur portée, que je crois pouvoir me dispenser de nommer personne en particulier, & m'épargner le desagrément de censurer des Ecrivains qui ont

ont d'ailleurs un très-grand mérite. Cependant je me flate qu'on voudra bien me permettre de rapporter à cette occasion ce que j'ai lu dans les *Lettres* de Mr. BAYLE, au sujet du Pere MALEBRANCHE. Ce Pere, comme tout le monde sait, a publié une infinité d'Ecrits pour expliquer & pour défendre l'Opinion qu'il avoit avancée, que *nous voyons tout en Dieu.* Cependant Mr. BAYLE, son Ami & sur d'autres matiéres son Apologiste: Mr. BAYLE, dis-je, qui avoit l'esprit si juste, si vaste & si pénétrant, après avoir lu tout ce que le Pere MALEBRANCHE a publié sur cette matiére, avoue qu'il a encore moins entendu le dernier Livre que les précédens. *J'ai parcouru*, dit-il écrivant à Mr. DES MAIZEAUX, *le nouveau Livre du Pere Malebranche contre Mr. Arnauld; & j'y ai moins compris que jamais sa prétention, que les idées par lesquelles nous connoissons les Objets, sont en Dieu & non pas dans notre Ame. Il y a là du mal-entendu: ce sont, ce me semble, des équivoques perpétuelles* (a). Cela fait voir que le Pere MALEBRANCHE avoit entrepris d'écrire sur un sujet qu'il n'entendoit point, & que par consé-

(a) Lettre du 16. d'Octobre 1705.

conſéquent il ne pouvoit pas faire entendre aux autres.

Après cette eſpèce de Préambule j'aurois mauvaiſe grace de faire des excuſes au Lecteur ſur l'obſcurité qui pourra régner dans cet Ecrit. J'avoue que ſi je ne m'explique pas aſſez clairement, il aura droit de s'en prendre à moi, & non pas à la matiére que j'ai entrepris de traiter. Pour donner donc une juſte idée de ce qui me paroît clair à moi même, je commencerai par établir l'état de la Queſtion.

L'Homme eſt un *Agent néceſſaire*, ſi toutes ſes actions ſont tellement déterminées par les cauſes qui les précédent, qu'il ſoit impoſſible qu'aucune des actions qu'il a faites ait pu n'arriver pas, ou être autrement qu'elle n'a été: ou qu'aucune des actions qu'il fera ne puiſſe ne pas arriver, ou être autrement qu'elle ne ſera. Il eſt un *Agent libre*, s'il peut, en tout tems, malgré les circonſtances où il ſe trouve, & les cauſes qui le meuvent, faire des choſes différentes ou oppoſées: ou pour m'exprimer autrement, s'il n'eſt pas toujours invinciblement déterminé à chaque inſtant par les circonſtances où il ſe trouve, & par les cauſes qui le meuvent, à faire préciſément l'action qu'il fait, & à

ne

ne pouvoir pas en faire une autre.

Comme c'eſt ici une Queſtion de fait ſur ce qui ſe paſſe en nous, nous examinerons, premiérement notre propre Expérience ; & ſi une fois nous pouvons la connoître, comme aſſûrement nous le pouvons, cette connoiſſance décidera la Queſtion. Mais, parce que c'eſt à l'Expérience que les Défenſeurs de la *Liberté* ont recours, comme à leur plus fort Argument, & ſur lequel ils triomphent, nous ferons d'abord quelques réfléxions générales ſur l'Argument tiré de l'Expérience, & enſuite nous viendrons à l'Expérience elle-même.

I. Le Vulgaire, ou le Peuple, élevé dans le préjugé qu'il eſt libre, croit qu'il ſuffit pour prouver ſa *Liberté* d'en appeller à l'Expérience, & ſe perſuade en effet qu'il ſe ſent libre dans une infinité d'occaſions. Voici, ce me ſemble, la ſource de l'erreur de la plûpart des hommes.

Ou ils ne font point d'attention aux cauſes de leurs actions, ou ils ne les apperçoivent pas particuliérement dans des choſes de peu de conſéquence ; & de là ils concluent qu'ils ſont libres, ou qu'il n'y a point de Cauſe qui les porte à faire ce qu'ils font.

Ils font aussi souvent des actions dont ils sont ensuite fâchés : & parce que dans le tems qu'ils en sont fâchés, ils ne sentent aucun motif présent qui les porte à faire ces actions : de là ils concluent, qu'ils auroient pu ne pas les faire, dans le tems qu'ils les ont faites ; & qu'ils étoient aussi libres & exempts de la nécessité de les faire, qu'ils étoient libres ou dégagés de tous empêchemens extérieurs.

Ils remarquent encore, qu'ils peuvent agir s'ils veulent, ou ne pas agir s'ils ne veulent pas, sans qu'aucun empêchement extérieur les empêche de faire ce qu'ils veulent, soit qu'ils veuillent agir ou n'agir pas. Ils voyent aussi, qu'ils changent souvent de résolution : qu'ils peuvent choisir, & qu'ils choisissent en effet, à chaque moment, des choses différentes : qu'ils délibérent souvent, & qu'ils sont par-là quelquefois comme dans une espèce d'équilibre, & dans un état d'indifférence, soit qu'il s'agisse de juger de quelque proposition, & de vouloir ou de choisir quelque objet ; l'Expérience leur apprenant qu'effectivement toutes ces choses se passent en eux, ils les prennent pour des actes d'une

Liberté

Liberté exempte de *néceſſité*. Car ſi vous leur demandez s'ils croient qu'ils ſont libres? Ils vous répondront d'abord qu'ils le croient, & vous alléguéront quelqu'une des actions dont nous venons de parler; & croiront ſur-tout avoir bien prouvé qu'ils ſont libres, lorſqu'ils auront dit qu'ils ont le pouvoir d'agir conformément à leur choix ou à leur volonté. Mais ce n'eſt pas ſeulement là un préjugé du Peuple, il y a auſſi pluſieurs Théologiens & Philoſophes, anciens & modernes, qui après avoir bien médité ſur cette matiére, parlent de la même maniére, & donnent des définitions de la *Liberté*, qui ſont compatibles avec le *Fatum* ou la *Néceſſité*; quoiqu'en même tems ils voudroient qu'on crût, qu'ils exemptent pluſieurs actions de l'Homme du pouvoir du *Fatum*, ou qu'ils établiſſent une *Liberté* exempte de *néceſſité*. Les uns diſent qu'elle *conſiſte à être tellement maître de ſes actions, qu'on puiſſe les faire & ne les pas faire, comme on voudra* (a). Les autres la définiſſent *un pouvoir de faire ce qu'on veut, de telle ſorte que ſi on ne le vouloit pas on ne le feroit pas : on feroit même toute autre choſe*

(a) La Placette, *Eclairciſſement ſur la Liberté*, p. 2.

chose (*a*). Et d'autres, le *pouvoir de faire ou de ne pas faire une action, suivant la détermination ou la pensée de notre esprit, par laquelle l'un est préféré à l'autre* (*b*). Pour peu qu'on examine ces définitions, on verra clairement qu'elles ne conviennent à la *Liberté*, que prise pour *une exemption des empêchemens extérieurs qui peuvent s'opposer à une action:* & nullement à la *Liberté* proprement dite, ou exempte de toute *nécessité*; comme je le ferai voir plus particuliérement dans la suite de ce Discours, où j'établirai avec eux ce pouvoir, tel qu'ils le définissent, quoique je soutienne en même-tems qu'il *n'y a point de Liberté exempte de nécessité.*

Alexandre d'Aphrodise'e, très-subtil Philosophe du second Siècle (*c*), le plus ancien Commentateur que nous ayons d'Aristote, & qui passe pour son plus habile défenseur, & son meilleur Interprête, définit la *Liberté*, *le pouvoir de choisir ce qu'il y a à faire après avoir délibéré & consulté*

(*a*) Jaquelot, *de l'Existence de Dieu*, p. 381.

(*b*) Locke, *Essai de l'Entendement Humain*, Livre II. Chap. XXI. §. 8.

(*c*) Voyez la *Biblioth. Græca* de M. Fabricius, Tom. IV. p. 63. & Vossius de *Sectis Philosoph.* c. 18.

fulté le pouvoir de choisir & de faire ce qui est le plus convenable à notre Raison ; au lieu que s'il étoit autrement, nous suivrions notre caprice (*a*). Or un choix fait après une délibération, n'est pas moins un choix nécessaire, que celui qui se fait par caprice. Car, quoiqu'un choix fait par caprice, ou sans délibération, puisse être & soit souvent très-différent d'un choix fait après avoir délibéré, ces deux choix sont également nécessaires, parce qu'ils sont également fondez sur ce que nous avons jugé le meilleur, l'un par une raison, & l'autre par l'autre ; que les raisons soient bonnes ou mauvaises, que les jugemens soient précipités ou formés après un mûr examen, que ce soit caprice ou délibération, tout cela n'y fait aucune différence.

C'est encore ainsi que l'Evêque BRAMHALL's, qui a écrit plusieurs Livres pour défendre la *Liberté*, & qui prétend suivre l'opinion d'Aristote, définit la *Liberté*. Il dit, *que l'acte qui fait que les actions des hommes sont véritablement libres, c'est le pouvoir de choisir, qui consiste à préférer ou à rejetter après avoir délibéré, l'un ou l'autre de deux moyens, ou à préférer un moyen à l'au-*

(*a*) De Fato, p. m. 57.

à l'autre, lorsque plusieurs se présentent à notre Entendement (a). Or que cette définition fasse consister entiérement la *Liberté à choisir* les *moyens* qui nous paroissent les meilleurs (b) & non pas à choisir également ceux qui nous paroissent les pires, & ceux qui nous paroissent les meilleurs; cela paroîtra par les passages suivans. Il dit, *que les actions faites dans l'impétuosité & la violence des passions ne sont pas libres; parce qu'alors il n'y a ni délibération ni choix* (c). *Dire que la volonté est déterminée par des motifs*, c'est-à-dire, *par des raisons ou des discours, c'est comme si l'on disoit, qu'un Agent est déterminé par lui-même* (d) ou qu'il est libre; *parce que les motifs ne déterminent pas naturellement, mais moralement, laquelle espèce de détermination est compatible avec la véritable Liberté... Admettant que la Volonté suit toujours la derniére détermination de l'Entendement, cela ne détruit pas la liberté de la Volonté, c'est seulement une nécessité hypothétique.* De sorte que, selon lui, la *Liberté* consiste à choisir

(a) Bramhall's Works, pag. 735.
(b) Voyez ibid p. 697.
(c) Ibid. p. 702.
(d) p. 707.

choisir ou à refuser nécessairement après avoir délibéré; lequel choix ou refus est déterminé moralement & hypothétiquement, ou est nécessaire en vertu de cette délibération.

Enfin, un célèbre Théologien *Arminien*, qui a écrit un Cours de *Philosophie*, & a eu plusieurs disputes sur le sujet de la *Liberté*, la fait consister dans *l'indifférence de l'Ame pendant qu'elle délibère*; *car*, dit-il, *pendant qu'elle délibère, elle est libre jusqu'au moment auquel elle agit*; parce que *rien ne la détermine nécessairement à agir, ou à n'agir pas* (*a*). Or, pendant que l'Ame *délibère*, c'est-à-dire, pendant qu'elle balance ou qu'elle compare les idées ou les motifs les uns avec les autres, elle n'est pas moins *nécessairement* déterminée à un état *d'indifférence* par les apparences de ces idées & de ces motifs, qu'elle est déterminée *nécessairement* à agir dans le *moment* auquel elle agit. Pour être libre dans cet état *d'indifférence*, il faudroit qu'on pût n'être pas dans cet *état d'indifférence* dans le tems même qu'on y est; ce qui est absurde.

Si

(*a*) Le Clerc, *Bibliothéque Choisie*, Tom. XII. p. 103, 104.

Si donc l'Expérience prouve la *Liberté*, que les Auteurs dont nous venons de parler prétendent établir, elle prouve aussi que les hommes n'ont *aucune Liberté exempte de nécessité*.

II. Comme les Partisans de la *Liberté* qu'on vient de nommer, nous en donnent des définitions comme fondées sur l'Expérience, qui sont compatibles avec la *Nécessité*; aussi plusieurs de ceux qui défendent cette même Liberté, avec le plus de zèle, détruisent par leurs concessions tous les Argumens que l'on peut tirer de *l'Expérience*.

ERASME dans son Traité du *Libre-Arbitre* contre Luther, dit *que de toutes les difficultez qui ont embarrassé les Théologiens & les Philosophes de tous les siècles, il n'y en a point de plus grande que celle du Libre-Arbitre* (*a*); & Mr. Le Clerc parlant de ce Traité d'Erasme, dit *que la question du Libre-Arbitre étoit trop subtile pour un homme comme* Erasme, *qui n'étoit point Philosophe ; & que de là vient qu'il se contredit si souvent* (*b*).

Le feu Evêque de *Salisbury* qui prétend *que*

(*a*) Erasmi Opera, Tom. IX. p. 1215.
(*b*) Biblioth. Choisie, Tom. XII. p. 51.

que chacun sent cette Liberté par son expérience, avoue cependant, que cette matiére est sujette *de tous côtez à de grandes difficultez*, & qu'ainsi *il ne veut point entreprendre de les éclaircir ni de les résoudre* (*a*).

BERNARD OCHIN, un des plus beaux Génies d'Italie, a publié un Ouvrage très-subtil sous le titre de, *Labyrinthes du Libre-Arbitre & de la Prédestination* (*b*), *&c.* où il fait voir que ceux qui assûrent que l'Homme agit librement, s'embarrassent dans quatre grandes difficultez; & que ceux qui établissent qu'il agit nécessairement, se jettent dans quatre autres. De sorte qu'il forme huit *Labyrinthes*, quatre contre la *Liberté*, & quatre contre la *Nécessité*. Il se tourne de tous côtés pour tâcher d'en sortir, mais n'y trouvant aucune issue, il conclud chaque Article par une priére où il demande à Dieu de le tirer de ces Abîmes. Il est vrai que dans le

(*a*) *Exposition des XXXIX. Articles de l'Eglise Anglicane*, *pag.* 117. & 27.

(*b*) Labyrinthi, hoc est, de libero, aut servo Arbitrio, de divina Prænotione, Destinatione, & Libertate, Disputatio, & quonam pacto sit ex iis Labyrinthis exeundum, Authore Bernardino Ochino Senensi, nunc primum ex Italico in Latinum translati. Basileæ apud Petrum Pernam. in 8o.

le cours de cet Ouvrage, il tâche de fournir des moyens pour sortir de ces Labyrinthes; mais enfin il conclud que la seule voye, c'est de dire avec Socrate: *Hoc unum scio quod nihil scio. Nous devons*, dit-il, *être tranquilles, & conclure, que Dieu ne demande de nous dans cette occasion, ni l'affirmative, ni la négative.* Et Voici le tître du dernier Chapitre de son Livre: *Qua via ex omnibus supradictis Labyrinthis citò exiri possit, quæ doctæ ignorantiæ via vocatur.*

Un Auteur célèbre, qui en appelle à *l'Expérience de tout le monde* pour prouver la *Liberté*, avoue qu'il *n'y a point de Question dans la* Philosophie, *plus obscure & plus difficile que celle de la Liberté:* que *les Savans se contredisent plus les uns les autres, & tombent plus souvent en contradiction avec eux-mêmes sur cette matière, que sur aucune autre:* qu'il écrit *contre l'idée que l'on a ordinairement de la Liberté*; & qu'il tâche d'en donner *une autre idée*, qu'il reconnoît être *embarrassée* (*a*).

Mais comment tout cela peut-il arriver dans un fait si clair, & qu'on suppose que

(*a*) King *de Origine Mali*, p. 91, 127, 99, 105, & 117.

que chacun éprouve en lui-même? Quelle difficulté peut-il y avoir à établir un fait clair & simple, & à marquer ce que chacun sent? Quel besoin y a-t-il de tant *philosopher*? Pourquoi tant de contradictions sur ce sujet? & comment tous les hommes savent-ils par expérience qu'ils sont libres, puisqu'on convient que *l'idée communément reçue* de la Liberté *est fausse*, ou qu'on ne la sent pas par expérience; & qu'on établit comme fondée sur l'Expérience une *nouvelle idée* de la *Liberté*, à laquelle on n'avoit pas encore pensé, ou du moins à laquelle peu de gens avoient fait attention? Tout cela pourroit-il arriver, si la Liberté étoit un fait clair & évident?

III. D'autres semblent être entraînez dans le parti de la *Liberté*, par les inconvéniens dont ils supposent que la doctrine de la *Nécessité* est suivie. En effet, le grand Episcopius reconnoît dans son *Traité du Libre-Arbitre*, que les Partisans de la Nécessité semblent avoir l'Expérience de leur côté, & que c'est la raison pourquoi ils sont en si grand nombre. „ Ils alléguent, „ *dit-il*, une raison très-forte, & où ils „ triomphent, c'est que la Volonté est „ déterminée par l'Entendement, & sou-

„ tien-

„ tiennent, que ſi cela n'étoit pas, la Volon-
„ té ſeroit une faculté aveugle, qui pour-
„ roit vouloir le mal comme mal, & re-
„ jetter ce qui eſt plaiſant & agréable : &
„ que par conſéquent toutes les perſua-
„ ſions, les promeſſes, les raiſonnemens
„ & les menaces, n'auroient non plus
„ d'influence ſur les hommes, que ſur
„ le bois ou la pierre (*a*)." *Voilà*, ce qui, ſelon lui, eſt un raiſonnement *très-plauſible*, & qui *a une apparence de probabilité.* Il convient *que c'eſt le ſentiment généralement reçu dans les Ecoles*; que c'eſt *un écueil contre lequel les plus habiles défenſeurs de la Liberté ont échoué*, *ſans avoir été capables d'y répondre*; & que c'eſt *cette raiſon*, cet Argument, (ou plutôt cette Expérience) *qui a entraîné tant de monde dans tous les ſiècles*, *& même dans celui-ci*, *dans l'opinion que toutes choſes arrivent par une fatale néceſſité.* Mais *parce que ce ſentiment rend toutes les actions des hommes néceſſaires*, *& renverſe par-là*, ſelon lui, *tous les fondemens de la Religion*, *détruit la force des Loix*, *& rend inutiles tous les motifs des peines & des récompenſes*, il conclud *qu'il doit être*

(*a*) *Epiſcopii Opera*, Tom. I. p. 198, 199, 200.

être certainement faux; *& son zèle pour la Religion lui fait abandonner une opinion qui*, ſelon lui, *eſt cependant très-plauſible*, *& la plus généralement reçue.* Pluſieurs autres zélés Partiſans de la *Liberté*, ont été forcez auſſi-bien que lui, par ces prétendues difficultés, à s'inſcrire en faux contre *l'Expérience manifeſte.* Je dis *l'Expérience manifeſte*, car ne ſommes-nous pas manifeſtement déterminés à juger, à vouloir ou à agir, par le plaiſir ou par la douleur, ou par ce qui nous paroît raiſonnable ou déraiſonnable? Au lieu que s'ils avoient pu comprendre, que les Loix, la Morale, les peines & les récompenſes, ne ſauroient être établies ſur d'autre fondement que celui du Dogme de la *Néceſſité*; & qu'au contraire c'eſt détruire tous les fondements des Loix & de la Morale que de ſuppoſer que l'Homme eſt un Etre libre, (comme nous démontrerons dans la ſuite); ils nous accorderoient volontiers que l'Expérience eſt contraire au *Libre-Arbitre*, & nieroient la *Liberté*, dès qu'ils verroient qu'on n'en a pas beſoin, pour maintenir des choſes auſſi néceſſaires que celles-là. Et pour une plus grande preuve de ce que j'avance, qu'on examine les Ecrits des plus habiles défenſeurs de la Liberté,

berté, & on verra (comme ils le reprochent les uns aux autres) qu'ils se contredisent très-souvent, que leurs discours sont obscurs, & qu'ils ne savent en quoi faire consister la *Liberté*; du moins on trouvera qu'on ne comprend rien dans leurs Ecrits; comme M. Locke ne comprenoit rien dans le Traité d'Episcopius sur cette matiére (*a*), quoique d'ailleurs cet Auteur ait écrit dans tous ses autres Ouvrages, avec beaucoup de clarté & de force.

IV. Il y en a d'autres, tant parmi les défenseurs du Dogme de la *Liberté*, que parmi ceux qui le rejettent, qui parlant du sentiment qu'ils ont de leur propre expérience, & de celui qu'en ont les autres hommes, en donnent une idée très-différente de ce qui en est ordinairement cru par ceux qui soutiennent la *Liberté*.

Le *Fatum*, dit un ancien Auteur, *est prouvé suffisamment par l'opinion généralement reçue parmi les hommes, & par la persuasion qu'ils en ont tous; Car lorsque tous les hommes sont d'accord sur une chose, ils ne sauroient se tromper, quoiqu'il y en ait un petit nombre qui s'éloigne de l'opinion générale, en faveur de quelques dogmes qu'ils avoient*

(*a*) Lettres, p. 521.

avoient auparavant adoptés. C'est pourquoi, ajoute-t-il, Anaxagoras le Clazoménien, *quoique d'ailleurs bon Naturaliste, ne mérite pas qu'on fasse aucune attention à ce qu'il dit, lorsque contre l'opinion générale de la plûpart des hommes, il assûre*, „ que rien „ ne se fait en conséquence du *Fatum*, & „ que ce n'est qu'un mot qui ne signifie „ rien (*a*); & il paroît par tous les Auteurs qui ont rapporté les différens sentiments qu'on a eus sur cette matiére, que la croyance d'un *Fatum qui regle tous les événemens*, a toujours été *l'opinion la plus généralement reçue*, soit parmi les Philosophes soit parmi le Peuple; comme elle l'est encore aujourd'hui parmi la plus grande partie du genre humain, ainsi que cela paroît par les Relations des Voyageurs. Et quoique cette opinion n'ait pas été aussi générale parmi les Chrétiens, qu'elle l'a été & qu'elle l'est parmi toutes les autres Religions; il est cependant certain qu'il s'est trouvé & qu'il se trouve encore un grand nombre de Fatalistes parmi les Chrétiens; & les Théologiens partisans du Libre Arbitre avouent eux-mêmes, *qu'il y a d'aussi grands Fatalistes parmi les Chrétiens*

(*a*) Alexander *de Fato*, p. 55.

tiens que parmi les anciens Philosophes (a).

Mr. Bayle, ce Génie si vaste & si pénétrant, remarque que ceux qui ont examiné à fond les actions de l'Homme, ont là dessus des idées fort opposées à celles qu'on en a communément. *Ceux*, dit-il, *qui n'examinent pas à fond ce qui se passe en eux-mêmes, se persuadent facilement qu'ils sont libres, mais ceux qui ont étudié avec soin les ressorts & les circonstances de leurs actions ... doutent de leur franc arbitre; & viennent même jusqu'à se persuader que leur Raison & leur Esprit sont des Esclaves, qui ne peuvent résister à la force qui les entraîne, où ils ne voudroient pas aller* (b). Il dit aussi dans une de ses Lettres, *que les meilleures preuves qu'on allégue pour prouver que l'Homme est* libre, *sont que, sans cela, l'homme ne pécheroit point, & que Dieu seroit l'auteur des mauvaises pensées, aussi-bien que des bonnes* (c).

Et le célèbre Mr. Leibnitz, ayant remarqué

(a) Réeves 's Apologies &c. Vol. I. p. 150. Scherlock of Providence, p. 66.

(b) *Dictionnaire Critique*, Article d'Helène. Remarque T. Δ.

(c) Lettre du 13 de Décembre 1696. à Mr. l'Abbé du Bos.

qué que Mr. King, Archevêque de Dublin, en *appelloit à l'Expérience* pour appuyer son idée *de la Liberté* (*qui selon ce Prélat consiste dans une indifférence pure*) ne demeure point d'accord que nous sentions une telle *indifférence*, ni que ce sentiment prétendu suive de celui de la *Liberté*. *Nous sentons ordinairement en nous*, dit-il, *quelque chose qui nous incline à notre choix*, & *lorsqu'il arrive quelquefois que nous ne pouvons point rendre raison de toutes nos dispositions*, *un peu d'attention pourtant nous fait connoître que la constitution de notre corps*, & *des corps ambiens*, *l'assiette présente ou précédente de notre Ame*, & *quantité de petites choses enveloppées dans ces grandes choses*, *peuvent contribuer à nous faire plus ou moins goûter les objets*, *sans qu'il y ait personne qui attribue cela à une pure indifférence*, *ou à une je ne sai quelle force de l'Ame qui fasse sur les objets*, *ce qu'on dit que les Couleurs font sur le Caméléon* (*a*). Enfin, il est si éloigné de croire que cette idée de la *Liberté* soit fondée sur *l'Expérience*, qu'il la traite de *chimére*, & la compare à *cette puissance magique qu'on attribue*

(*a*) Remarque sur le Livre de l'Origine du Mal, pag. 78.

une action néceſſaire de l'Homme, puiſqu'elle n'en eſt pas même une action volontaire. Les *idées* tant de *ſenſation*, que de *réfléxion*, ſe préſentent à nous, ſoit que nous le voulions, ou que nous ne le voulions pas; & nous ne ſaurions les rejetter. Nous ne pouvons pas ne pas ſentir que nous penſons, dans le tems que nous penſons; & par-là nos idées de réflexion ſont néceſſaires. Lorsque nous ſommes éveillés, nous ne pouvons pas ne pas ſentir l'impreſſion que les objets font ſur nos Sens, & par-là nos idées de ſenſation ſont néceſſaires. Et comme ces idées nous viennent néceſſairement, auſſi chaque idée eſt néceſſairement ce qu'elle eſt dans notre Eſprit; car il n'eſt pas poſſible qu'une choſe ſoit différente d'elle-même. Cette premiére action néceſſaire eſt, comme l'on voit, le fondement & la cauſe de toutes les autres actions intelligentes de l'Homme & les rend auſſi néceſſaires. Car, comme dit très-bien un Auteur judicieux, & qui a obſervé avec attention ce qui ſe paſſe au dedans de l'Homme: *Les Temples ont leurs images ſacrées, & nous voyons l'influence qu'elles ont toujours eu ſur une grande partie du Genre Humain; mais dans la vérité, les idées & les images qui ſont dans l'Eſprit*

l'esprit des hommes, sont ces Pouvoirs invisibles qui les gouvernent constamment, & c'est à ceux-ci qu'ils sont toujours prêts à se soumettre (a).

II. La seconde action de l'Homme est de *juger des Propositions.* Toute Proposition doit paroître ou évidente d'elle-même, ou évidente par preuves ; ou probable, ou improbable ; ou douteuse, ou fausse. Or ces différentes apparences sous lesquelles ces Propositions se présentent à moi, étant fondées sur ma capacité, & sur le degré de lumiéres que ces Propositions renferment par rapport à moi, je ne suis non plus le maître de changer ces apparences, sous lesquelles elles se présentent, que je le suis de changer l'idée que le Rouge produit en moi. Je ne puis pas juger, non plus, d'une maniére contraire à ces apparences ; car qu'est-ce que *juger d'une Proposition*, si ce n'est juger qu'une Proposition paroît être ce qu'elle paroît être ? ce que je ne saurois m'empêcher de faire sans me mentir à moi-même, c'est-à dire, sans faire une chose qui est impossible.

Si quelqu'un donc croit qu'il peut juger

(a) Locke 's Posthumous Works, p. 1, 2.

qu'une Propoſition, qui lui paroît évidente, ne l'eſt pas, ou qu'une Propoſition probable l'eſt plus ou moins qu'elle ne le lui paroît être, après l'avoir examinée; il ne ſait ce qu'il dit, comme il pourra lui-même s'en convaincre, s'il veut définir les mots dont il ſe ſert. Tous les anciens Philoſophes, & même les *Académiciens*, ont ſoutenu que l'Homme étoit néceſſairement déterminé par les apparences. Cicéron dit, *qu'il faudroit dépouiller l'Homme de ſa Raiſon, pour lui ôter le pouvoir de donner ſon conſentement; car il eſt auſſi néceſſaire à l'Eſprit de ſe ſoumettre à ce qui eſt clair, qu'à une Balance de pancher du côté où il y a le plus de poids. Et comme il eſt impoſſible que toutes les Créatures vivantes ne recherchent ce qui leur eſt agréable, il eſt de même impoſſible que les Créatures raiſonnables ne ſe rendent à ce qui eſt clair. C'eſt pourquoi ſi les choſes dont nous diſputons ſont vrayes, il eſt inutile de parler de conſentement, parce que celui qui comprend ou apperçoit une choſe par là même donne ſon conſentement.* Il remarque auſſi que *le conſentement ne précéde pas ſeulement la pratique du Vice, mais auſſi de la Vertu: l'attachement que l'Homme a pour la Vertu eſt fondé ſur ce qu'il lui a donné ſon appro-*

ba-

bation ou son consentement. Et il est nécessaire qu'il y ait quelque chose qui se présente à nous sous certaines apparences, afin que nous donnions notre consentement à cette apparence. C'est pourquoi celui qui ôte à l'Homme ces apparences & ce consentement détruit tout le pouvoir qu'il a d'agir. (a)

Il est clair que la force de ce raisonnement s'étend à tous les différens jugemens que les hommes font sur les apparences des choses. Et Cicéron en qualité d'Académicien étend sans doute la *Nécessité*, sur toute sorte de *jugemens* ou de *consentemens* que l'Homme donne aux *apparences* des choses, (lesquelles les *Grecs* appellent Φαινόμενα, & lui-même *visa*). Sextus Empiricus dit, que *ceux qui assûrent que les Pyrrhoniens détruisent les apparences, ne les ont jamais pratiqués, & ne les entendent pas. Car nous ne détruisons pas*, dit-il, *les passions auxquelles nos Sens se trouvent exposés, soit que nous le voulions ou ne le voulions pas, & qui nous forcent à nous soumettre aux apparences. Car lorsqu'on nous demande* si les objets sont tels qu'ils nous paroissent être? *Nous n'en nions pas les appatences, & n'en doutons pas; mais nous*

(a) *Cicero, Academ. Quaest.* Lib. II.

nous doutons seulement, si les objets extérieurs sont ce qu'ils paroissent être. (a)

III. *Vouloir*, est la troisième action de l'Homme que je me propose d'examiner. L'expérience nous apprend tous les jours que nous commençons, ou nous nous abstenons de faire; que nous continuons, ou finissons plusieurs actions, purement par une pensée ou préférence de notre Esprit, qui nous fait faire ou ne pas faire, nous fait continuer ou finir, telle ou telle action. Ainsi avant que nous pensions ou délibérions sur un sujet, ou avant que nous fassions une chose, nous préférons ces choses à toutes les autres qui peuvent entrer en concurrence avec elles. De même, si nous nous abstenons de faire ces actions, lorsqu'il y en a quelqu'une qui se présente à notre Esprit, ou si nous continuons à en faire quelqu'une que nous avons déja commencée; ou si en quelque tems que ce soit, nous cessons de les faire, nous nous abstenons de les faire, nous les continuons, ou nous les achevons, parce que nous préférons ou aimons mieux nous en abstenir que les faire, les continuer que les finir, & les finir que les conti-

(a) *Pyrrhon. Hypot.* Lib. II. Cap. 10.

continuer. Ce pouvoir qu'a l'Homme de se déterminer à commencer ou à s'abstenir de faire une action, à la continuer ou à la finir, c'est ce qu'on apelle la *Volonté* ; & l'exercice actuel de ce pouvoir, c'est ce qu'on appelle *Vouloir*.

On fait ordinairement deux Questions sur cette matiére : *La premiére*, si nous sommes libres de vouloir, ou de ne vouloir pas ? Et *la seconde*, si de deux ou de plusieurs objets, nous sommes également libres de vouloir l'un ou l'autre ?

I. A l'égard de la premiére Question, *si nous sommes libres de vouloir, ou de ne vouloir pas* ? Il est évident que nous n'avons pas cette liberté ; car si l'on propose à un homme de faire sur le champ quelque chose qui est en son pouvoir, comme *de se promener*, il se produira d'abord en lui la volonté de se promener, ou de ne se promener pas. Et si on lui propose une chose qui est en son pouvoir, & qu'il ne doive faire que le lendemain, comme de *s'aller promener le lendemain*, il ne sera pas moins déterminé à produire d'abord quelque acte de volonté. Car d'abord, ou il voudra, ou ne voudra pas ce qu'on lui propose ; ou il voudra différer jusques au lendemain à vouloir, c'est-à-dire, à se déter-

déterminer ſur ce ſujet : & dans ce dernier cas, il n'aura pas éte moins déterminé à produire ſur le champ un acte de volonté, que dans le premier. Toutes les fois donc qu'on propoſe à l'Homme quelque choſe à faire qui eſt en ſon pouvoir, il faut qu'il produiſe immédiatement quelque acte de volonté.

On voit par-là combien ſe trompent ceux qui *s'imaginent* que les hommes ont *la liberté de vouloir*, *ou de ne vouloir pas*, *parce qu'ils peuvent ſuſpendre leur volonté*, par rapport à ce qui ne doit être fait que dans un tems éloigné (*a*) : en quoi il eſt viſible qu'ils ſe laiſſent tromper par des mots. Car lorsqu'on dit que l'Homme eſt néceſſairement déterminé à *vouloir*, on n'entend pas par-là que toutes les fois que deux objets lui ſont propoſés il ſoit déterminé à en choiſir, ou à en vouloir un ſur le champ ; ou même que dans de certains cas, il ſoit néceſſairement déterminé à n'en choiſir abſolument aucun, comme ſi on lui propoſe d'aller voyager en France, ou en Hol-

(*a*) Mr. Locke, *Eſſai de l'Entendement Humain*, Liv. II. Chap. 21. §. 56.

Hollande; mais que toutes les fois qu'on lui propose quelque chose à faire, il faut nécessairement qu'il produise quelque acte de volonté. Et il n'est pas moins déterminé à vouloir, parce qu'il suspend souvent sa volonté ou son choix, dans de certains cas, parce que la suspension de la volonté est elle-même un acte de la volonté, c'est vouloir différer de vouloir sur le sujet que l'on propose. Enfin, quoiqu'on regarde la *suspension de la Volonté*, comme une preuve inconteſtable que l'Homme est *libre*; cependant il n'y a aucune différence entre ce cas & les cas les plus ordinaires où nous voulons & où nous choisissons, parce qu'un objet nous paroît manifestement meilleur qu'un autre. Car comme, lorsqu'un homme veut ou choisit de demeurer en Angleterre plutôt que d'en sortir, (à quoi il est clairement déterminé par le plaisir qu'il trouve à demeurer en Angleterre) il rejette la volonté d'en sortir: de même un homme qui suspend sa volonté sur quelque chose, veut ne rien faire par rapport à cette chose, pour le présent, ou renvoye pour un tems à vouloir là-dessus; or ces circonstances de rejetter entiérement ou de renvoyer pour un tems, ne changent rien

dans la queſtion. De ſorte qu'il en eſt de la volonté ou du choix qui produit cette ſuſpenſion, comme de tous nos autres choix & de toutes nos autres volontés.

II. En ſecond lieu, voyons à préſent, *ſi de deux ou de pluſieurs objets nous ſommes également libres de vouloir l'un ou l'autre*. Pour cet effet, nous conſidérons premiérement, ſi nous ſommes libres de vouloir un de deux ou de pluſieurs objets entre leſquels nous appercevons quelque différence; c'eſt-à-dire, dont l'un, à tout prendre, nous paroît meilleur que les autres, ou dont l'un, à tout prendre, nous paroît moins mauvais qu'un autre. Et cela ne ſera pas difficile à décider, ſi nous conſidérons ce que c'eſt que vouloir. *Vouloir* ou *préférer*, c'eſt la même choſe par rapport au bien & au mal, qu'eſt *juger* par rapport au vrai ou au faux. C'eſt juger qu'une choſe, à tout prendre, eſt meilleure qu'une autre, ou qu'elle n'eſt pas ſi mauvaiſe qu'une autre. C'eſt pourquoi comme nous jugeons du vrai & du faux par les apparences, il faut auſſi que nous voulions ou préférions les choſes ſuivant ce qu'elles nous paroiſſent être, à moins que nous ne puiſ-

puissions nous mentir à nous-mêmes, & croire que la même chose que nous croyons la meilleure, est la plus mauvaise.

Un habile Auteur exprime fort bien cette matiére, lorsqu'il dit: " Cette „ question, savoir si l'Homme est libre de „ vouloir, suivant qu'il lui plaît, le mou„ vement ou le repos, est si manifeste„ ment absurde en elle-même, qu'elle „ devroit suffire pour nous convaincre, „ que la Liberté n'a aucun rapport à la „ volonté. Car demander, si un hom„ me est libre de vouloir se mouvoir, ou „ demeurer dans le repos; parler, ou se „ taire, suivant qu'il lui plaît, c'est de„ mander si un homme peut vouloir ce „ qu'il veut; ou se plaire à ce qui lui „ fait plaisir? Question qui n'a pas „ besoin de réponse. (a)

Supposer qu'un Etre doué de sentiment est capable de vouloir ou de préférer, (appellez-le comme il vous plaira) le Mal, & refuser le Bien, c'est nier que cet Etre soit véritablement doué de sentiment; car tous les hommes, tant qu'ils ont

(a) Mr. Locke, *ibid.* Liv. II. Chap. 21. §. 25.

ont l'usage de la Raison cherchent le plaisir & la félicité, & évitent la douleur & le malheur ; & cela dans le tems même que leur volonté les porte à des actions qu'ils croient devoir être suivies des conséquences les plus terribles.

C'est pourquoi Mr. Norris remarque très-judicieusement, que *tout homme qui péche, s'imagine dans le tems qu'il péche, que tout bien considéré, c'est un moindre mal de faire ce qu'il fait, que de ne pas le faire ; qu'autrement, il seroit impossible qu'il péchât :* Et il le prouve par l'exemple de S. Pierre qui renia son Maître. *Il jugea*, dit-il, *qu'il devoit choisir le parti qu'il prit, c'est-à-dire, il jugea que le crime de renier son Maître, dans cette occasion, étoit un moindre mal, que le risque qu'il couroit en ne le reniant pas ; c'est pour cela qu'il choisit ce parti. Autrement s'il avoit alors actuellement cru que ce crime étoit le plus grand mal, tout ce en quoi il auroit jugé que ce mal étoit plus grand que l'autre, auroit été choisi* gratis, *& par conséquent il auroit choisi le mal comme mal*, ce qui est impossible. (*a*)

Un autre habile Philosophe remarque, *qu'il*

(*a*) *Theory of Love*, p. 199.

qu'il y a en France plusieurs nouveaux Réunis, qui vont à la Messe avec un dépit qui approche de la fureur. Ils savent qu'ils offensent Dieu mortellement ; mais comme chaque absence leur coûteroit deux pistoles plus ou moins, & qu'ayant bien supputé, ils trouvent qu'au bout d'un certain tems, cette amende autant de fois payée qu'il y a de jours de Fêtes & de Dimanches, les réduiroit eux & leurs enfans à mendier de porte en porte, ils concluent qu'il vaut mieux offenser Dieu que de se réduire à la mendicité. (a)

Enfin, quoiqu'il n'y ait rien de si ridicule, qu'on ne puisse appuyer de l'autorité de quelques anciens Philosophes *il n'y en a cependant aucun*, dit Platon, *qui ait été assez ridicule par assûrer que les hommes fassent le mal volontairement* ; & il assûre, que *c'est une chose contraire à la nature de l'Homme de desirer le Mal comme mal, & de ne pas rechercher le Bien* ; & que *lorsqu'un homme est forcé de choisir de deux maux, on n'en trouvera jamais un qui choisisse le plus grand, s'il est en son pouvoir de*

(a) Mr. Bayle, *Réponse aux Questions d'un Provincial*, Tome III. p. 756.

de choisir le moindre, *&* *que c'est-là une vérité reconnue de tout le monde* (*a*). Les Philosophes modernes qui ont été les plus grands défenseurs de la Liberté, avouent que *tout ce que la volonté choisit; elle le choisit sous l'idée du Bien*; *&* *que l'objet de la volonté c'est le Bien en général*, *qui est la fin de toutes les actions de l'Homme* (*b*).

En voilà assez pour faire voir que l'Homme n'est pas libre de choisir indifféremment l'un ou l'autre de deux objets, entre lesquels (tout considéré) il apperçoit quelque différence; cela peut suffire aussi pour rendre raison de tous les choix de cette nature qu'on peut marquer.

Mais, en second lieu, quelques partisans de la Liberté prétendent que nous sommes libres, lorsqu'il s'agit de choisir entre des choses indifférentes, ou semblables comme de deux où de plusieurs œufs en choisir un; & que dans les cas de cette nature les objets ne fournissant aucun motif qui puisse nous déterminer, on n'est porté par aucune nécessité à choisir l'un plutôt que l'autre, parce qu'il n'y a

(*a*) *Platon. Opera*, Tom. I. p. 345. 346.
(*b*) *Bramhall's Works*, p. 656. 658.

a entr'eux aucune différence ſenſible ; mais qu'on en choiſit un par acte de ſa volonté , ſans aucune autre raiſon que parce qu'on le veut ainſi.

A quoi je réponds, 1. en demandant ſi ce n'eſt que dans ce cas, & dans les autres ſemblables, que l'Homme eſt libre de vouloir , & de choiſir entre pluſieurs objets ? Si ce n'eſt que dans ce cas-là, nous voilà déja fort avancés dans la réſolution de cette queſtion ; car de tous les objets de la volonté , il n'y en a qu'un très-petit nombre (ſi tant eſt qu'il y en ait du tout) qui ſoient parfaitement ſemblables ; & parce qu'on reconnoît par-là que l'Homme eſt un Agent néceſſaire dans tous les cas où il y a une différence ſenſible entre les objets; & par conſéquent dans tous les cas qui regardent la Morale ou la Religion , quoique ce ne ſoit, dit-on , qu'afin de ſauver l'une & l'autre qu'on fait de ſi grands efforts pour ſoutenir une choſe auſſi abſurde , & auſſi contradictoire qu'eſt une *Liberté exempte de néceſſité*. De ſorte que voilà cette Liberté réduite à rien , ou du moins à très-peu de choſe ; & renverſée par rapport aux vûes importantes que l'on a, dit-on , en la ſoutenant. Si ce ne ſont pas là les ſeuls

cas où l'Homme eſt libre de vouloir ou de choiſir entre pluſieurs objets, & qu'il ſoit libre de vouloir ou de choiſir dans d'autres cas : qu'on nous marque ces cas-là, & non pas ceux qui ne ſont d'aucune conſéquence, & qui par la grande reſſemblance que les objets ont entr'eux, & par d'autres raiſons, rendent moins facile la connoiſſance des cauſes qui déterminent la volonté de l'Homme ; & ne ſervent par conſéquent qu'à obſcurcir cette queſtion, que l'on pourroit bien mieux décider en conſidérant *ſi l'Homme eſt libre de vouloir ou de ne pas vouloir* dans des cas de plus grande importance.

2. Je réponds en ſecond lieu, que lorsqu'on fait un choix, il ne peut y avoir aucune égalité de circonſtances qui le précéde. Car dans le cas où il s'agit de choiſir de deux ou de pluſieurs œufs, entre leſquels il n'y a aucune différence ſenſible ; il n'y a point, & il ne ſauroit y avoir aucune véritable égalité de cauſes & de circonſtances qui précéde ce choix. Il ne ſuffit pas pour rendre les choſes égales à la volonté, qu'elles ſoient égales, ou qu'il y ait de la reſſemblance entre elles ; toutes les différentes modifications de l'Homme, ſes opinions, ſes pré-

préjugez, son tempérament, ses habitudes & la situation où il se trouve, ont part à son choix, & n'en sont pas moins les causes, que les objets extérieurs entre lesquels il choisit. Et ces choses-là feront toujours pancher, & détermineront sa volonté, & lui rendront le choix qu'il fait, préférable à tout autre, quelque ressemblance qu'il puisse y avoir entre les objets que nous choisissons. Dans le cas, par exemple, où il s'agit de choisir un œuf de deux qui sont semblables, il y a, premiérement, dans la personne qui choisit, une volonté de manger ou de faire usage d'un œuf. Il y a, en second lieu, une volonté de n'en prendre qu'un, ou d'en prendre un d'abord. Et en troisième lieu, en conséquence de ces deux volontés il arrive que dans le même instant il choisit & en prend un, lequel il choisit ou prend ordinairement suivant l'habitude que les parties de son corps ont prise depuis long-tems, & qui a été formée par sa volonté ou par d'autres causes, ou suivant que ces parties se trouvent alors déterminées par quelques circonstances particuliéres. Et si nous examinons bien nos actions, nous trouverons que c'est de cette maniére que nous avons été déterminez

minez dans la plûpart des choix que nous avons fait, lorſqu'il ne s'eſt trouvé dans les objets mêmes aucune cauſe qui pût nous déterminer. Car nous ſavons par expérience, que nous nous ſervons de toutes les parties de notre corps, ou par habitude, ou par quelque cauſe particuliére qui en détermine alors l'uſage.

En quatrième lieu, il y a toujours dans l'enchaînement des cauſes qui précédent leurs effets, & particuliérement lorſque ces effets ont entr'eux une très-grande reſſemblance, certaines différences imperceptibles tant à cauſe de leur petiteſſe, que parce que nous ne ſommes pas accoutumés à y faire attention, leſquelles cependant concourant avec d'autres cauſes, produiſent auſſi néceſſairement leurs effets, comme lorsqu'un grain de ſable fait pancher la Balance, entre deux poids égaux, quoique l'œil ne puiſſe pas découvrir que, lorsqu'une Balance panche, il faut qu'il y ait un plus grand poids de ce côte-là, que de l'autre, & que, lorsqu'elle eſt en équilibre, le moindre poids ſuffit pour la faire pancher: de même nous pouvons être certains que dans ce vaſte enchaînement de cauſes qui précédent toutes ſortes d'effets, la moindre circonſtance ſuf-

fit

fit pour en produire un : & qu'il faut qu'il y ait toujours quelque cause qui détermine notre choix, quoique nous ne l'appercevions pas, ou ne puissions pas même l'appercevoir ; parce que *tout ce qui a un commencement, doit avoir une cause.* Ce dernier principe nous porte nécessairement à juger que nos actions sont déterminées par quelque cause, lors même que nous ne pouvons pas découvrir cette cause particuliére ; comme nous jugeons que c'est un plus grand poids qui fait pancher la Balance, quoique nos yeux ne puissent découvrir aucune différence entre les deux poids.

Mais si l'on pose le cas d'une véritable égalité ou indifférence, on verra encore plus clairement la vérité de ce que je viens de dire. Supposons que deux œufs paroissent parfaitement égaux à un homme, & qu'il n'ait pas la volonté de manger des œufs, car c'est ainsi qu'il faut faire la supposition pour le mettre dans un état de parfaite indifférence ; parce que si une fois on suppose qu'il a la volonté de manger des œufs, cette volonté amenera nécessairement un enchaînement de causes qui détruiront toujours l'égalité de circonstances par rapport à l'objet de son choix.

choix. D'ailleurs, cet homme aura bientôt une seconde volonté, qui sera de manger un de ces œufs avant l'autre. Et ces deux volontez ne manqueront pas de le porter à agir, & à se servir des parties de son corps pour parvenir à son but ; ces parties étant déterminées dans leurs mouvemens, comme on l'a déja dit, ou par quelques circonstances particuliéres alors présentes, ces parties, dis-je, sont cause que l'Homme agit & prend d'abord un de ces œufs avant l'autre & préférablement à l'autre. Le cas d'une véritable égalité étant ainsi posé, je dis qu'il est évident que cet homme ne feroit, n'y ne pourroit faire aucun choix ; & que dès le commencement il est visiblement mis dans un état à n'en pouvoir faire aucun. Car tout homme sait par expérience, qu'avant qu'il puisse choisir entre deux œufs, il faut qu'il ait la volonté de manger un œuf ; autrement il ne se souciera ni de l'un ni de l'autre. Et nous savons aussi par expérience, qu'à l'égard des choses qui sont l'objet de notre choix, si on n'a pas avant toutes choses la volonté de choisir, on n'en choisira aucune. Personne n'épouse une femme plutôt qu'une autre, ne voyage en France plutôt que dans un autre

autre Païs, ou n'écrit un Livre sur un sujet plutôt que sur un autre, sans avoir auparavant la volonté de se marier, de voyager, ou d'écrire.

C'est donc contredire l'Expérience, que de supposer qu'on puisse faire un choix dans une véritable égalité de circonstances. Et par conséquent l'Expérience prouve que la Volonté de l'Homme est toujours déterminée nécessairement.

IV. Examinons présentement les actions de l'Homme qui sont une suite de sa volonté, & voyons s'il est libre à l'égard de quelqu'une de ces actions. Mais nous éprouvons encore ici une parfaite nécessité. L'Expérience nous apprend que lorsque nous avons la volonté de penser, ou de délibérer sur un sujet, de lire, de marcher, ou d'aller à cheval, nous faisons nécessairement ces actions, à moins que quelque obstacle extérieur ne nous en empêche, comme un accès d'apopléxie, ou quelqu'autre cause semblable; dans ce dernier cas, nous sommes déterminés aussi nécessairement à ne pas agir que nous serions à agir conformément à notre volonté, si quelque semblable empêchement extérieur n'étoit pas arrivé. Et s'il nous ar-

rive de changer de volonté après avoir commencé quelqu'une de ces actions, nous trouvons que nous sommes portés nécessairement à ne pas continuer de les faire, & à suivre la *nouvelle volonté* que nous avons de ne pas agir. C'est ainsi qu'Aristote représente la maniére dont les hommes agissent dans ces sortes d'occasions. *De même*, dit-il, *qu'en raisonnant sur des matiéres de spéculation, nous donnons nécessairement notre consentement à la conséquence tirée des prémisses ; de même lorsque nous raisonnons sur des matiéres de pratique, nous agissons nécessairement en conséquence d'une telle conclusion. Par exemple, si nous faisons ce raisonnement*, tout ce qui est doux doit être goûté : ceci est doux ; *celui qui tire cette conséquence* , donc ceci doit être goûté, *goûtera nécessairement ce qu'il conclut être doux, à moins que quelque obstacle ne l'en empêche* (*a*).

Avant que de finir cet Argument tiré de l'Expérience, il ne sera peut-être pas inutile de comparer les actions de quelques autres Agens doués de sentiment & d'intelligence avec celles des hommes. On convient que les Animaux sont des Agens

(*a*) *Aristot. Ethica*, Lib. VII. Cap. 5. *Oper.* Tom. II. p. 88. *Edit. Paris.*

Agens néceſſaires, cependant il n'y a aucune différence ſenſible entre leurs actions & celles des hommes, qui nous les doive faire regarder comme des Agens néceſſaires, & l'Homme comme un Agent libre. Les Brebis, par exemple, ſont cenſées agir néceſſairement, lorſqu'elles ſe couchent, qu'elles vont plus au moins vîte, qu'elles s'arrêtent, qu'elles tournent à droit ou à gauche, qu'elles ſautent, ſuivant la différente diſpoſition de leurs volontés; lorſqu'elles héſitent ou délibérent quel chemin elles prendront; quelles mangent & boivent par un ſentiment de faim, ou de ſoif, lorſqu'elles mangent ou boivent plus ou moins ſuivant leur fantaiſie, ou ſuivant qu'elles trouvent l'eau ou l'herbe à leur gré; lorſqu'elles choiſiſſent le pâturage le plus délicat & le meilleur; lorſqu'elles choiſiſſent entre des pâturages qui n'ont entr'eux aucune différence; lorſqu'elles s'accouplent, qu'elles ſont legéres ou conſtantes dans leurs amours; lorſqu'elles prennent ſoin plus ou moins de leurs Agneaux; lorſqu'elles agiſſent en conſéquence de quelques craintes chimériques; lorſqu'elles apperçoivent du danger & qu'elles s'en éloignent, & quelquefois même ſe défendent; lorſqu'elles

qu'elles ont des querelles entr'elles sur leurs amours, ou sur d'autres sujets, & qu'elles les terminent en se battant ; lorsqu'elles suivent celles qui s'érigent en guides parmi elles, & qui marchent les premiéres ; & lorsqu'elles obéïssent à la voix du Berger & de son Chien, ou qu'elles sont indociles. Si, dis-je, dans toutes ces actions elles sont regardées comme des Agens nécessaires, pourquoi l'Homme sera-t-il censé un Agent libre lorsqu'il fait toutes les mêmes choses ou d'autres semblables ? Il est vrai que ses connoissances sont plus étendues que celles des Animaux. Plus de choses contribuent à lui donner du plaisir, puisqu'outre ceux qui lui sont communs avec ces Animaux il est encore touché de la satisfaction que lui donne l'idée de l'Honneur & de la Vertu. Les choses absentes & à venir le frappent aussi davantage. Il est aussi sujet à plus de craintes chimériques, à plus d'erreurs, à plus de mauvaises actions, & à un nombre infiniment plus grand d'idées absurdes. Il a aussi plus de pouvoir & de force, plus d'adresse & d'artifice, & il est capable de faire plus de bien & plus de mal à ceux de son espèce, que les Animaux ne peuvent s'en faire les uns

aux

aux autres. Mais ces qualités sont de la même nature dans les Bêtes que dans l'Homme; & l'avantage que l'Homme a, ou qu'il n'a pas à cet égard-là sur elles, ne renferme aucune liberté, & ne met aucune différence sensible entre l'Homme & les Bêtes, par rapport aux Causes générales de leurs actions : comme les différens degrez de ces mêmes qualités n'en mettent aucune entre les différentes espèces d'Animaux, d'Oiseaux, de Poissons, &c. Je n'ai donc pas besoin de m'étendre à marquer les actions des Renards, ou celles des Animaux les plus fins & les plus rusez, ni les actions des Enfans, que les Partisans de la Liberté avouent être toutes nécessaires (*a*). Je me contenterai de proposer quelques questions à l'égard de ces derniers. Je demande donc jusqu'à quel âge les Enfans continuent-ils d'être des Agens nécessaires? Et quand commencent-ils à devenir des Agens libres? Le sentiment qu'ils ont de ce qui se passe en eux lorsqu'on suppose qu'ils sont devenus des Agens libres, est-il différent des sentimens qu'ils avoient, lorsqu'ils étoient des Agens nécessaires?
Et

(*a*) *Bramball 's Works*, p. 656, 662.

Et quelle différence y a-t-il dans leurs actions, pour en conclurre que jusqu'à un certain âge ils ont été des Agens nécessaires, & qu'après cela ils sont devenus des Agens libres?

II. Une seconde raison qui prouve que l'Homme est un Agent nécessaire, c'est que toutes ses actions ont un commencement. Car tout ce qui a un commencement doit avoir une cause, & toute cause est une cause nécessaire.

Si quelque chose peut avoir un commencement sans avoir une cause, le Rien peut produire quelque chose, le Monde pourra avoir eu un commencement qui n'aura point de Cause; absurdité que l'on reproche communément aux Athées, & qui est en effet une absurdité très-réelle.

D'ailleurs, si une Cause n'est pas nécessaire, elle n'est point Cause du tout. Car si les causes ne sont pas causes nécessaires, elles n'ont pas une relation particuliére avec leurs effets & elles pourront produire toutes sortes d'effets indifféremment; par-là on rend possible le Systême du Hazard soutenu par Epicure, & cet Univers, où régne tant d'ordre & de régularité, pourra avoir été produit par un concours fortuit & confus d'Atomes; ou,

ce

ce qui revient à la même chose, pourra avoir été produit sans aucune Cause. Car lorsque nous combattons le Systême du Hazard d'Epicure, ne disons-nous pas, & cela avec beaucoup de raison, qu'il est impossible que le Hazard ait jamais pu produire un Tout, où il y ait de l'ordre & de la régularité, le Hazard n'ayant pas une relation particuliére avec cet effet, & qu'un Tout régulier, qui a eu un commencement, doit avoir pour Cause un Etre intelligent, comme étant la seule Cause propre à produire cet effet? Tout cela fait voir, que les causes ont de la relation avec certains effets & non pas avec d'autres. Et si elles ont une relation particuliére avec certains effets, & non pas avec d'autres, elles ne sauroient être en aucune maniére les causes de ces autres effets auxquels elles n'ont pas une relation particuliére. Et par conséquent, une cause qui n'a pas une relation particuliére avec son effet, & une cause qui n'est point cause du tout, c'est la même chose. Et si une cause qui n'a pas une relation particuliére avec son effet n'est pas cause; il faut donc qu'une cause qui a une relation particuliére avec son effet soit une cause nécessaire.

La Liberté donc, ou le pouvoir d'agir ou de n'agir pas, ou de faire des actions différentes ou opposées en vertu des mêmes causes, est une liberté impossible, & qui tend à l'Athéisme.

Et comme la Liberté ne peut être établie & fondée que sur les principes absurdes de l'Athéisme d'Epicure ; aussi les Athées Epicuriens, qui étoient la Secte la plus suivie & la plus nombreuse de tous les Athées de l'Antiquité, étoient les plus grandes défenseurs de la *Liberté* (a); comme d'un autre côté, les Stoïciens, qui étoient la Secte la plus nombreuse & la plus suivie parmi les Religionaires de l'Antiquité, étoient les grands défenseurs du *Fatum* & de le Nécessité (b). Il en étoit de même parmi les Juifs que que parmi les Païens ; les Juifs, dis-je, qui outre les lumiéres de la Nature, avoient encore plusieurs Livres qui contenoient une Révélation divine, dont quelques-uns sont à présent perdus & qui avoient l'avantage de consulter Dieu lui-même, étoient divisez en trois Sectes principales, les

(a) Lucretius, Lib. II. v. 250. &c. Euseb. *Præpar. Evang.* Lib. VI. Cap. 7.

(b) Cicero *de Nat. Deor.* Lib. I.

les Saducéens, les Pharisiens, & les Esséens. Les Saducéens, qui étoient regardés comme une Secte impie & Athée, soutenoient *la Liberté de l'Homme* (a). Mais les Pharisiens qui étoient une Secte religieuse, *attribuoient toutes choses au Fatum*, ou à un Ordre *de Dieu : & le* premier Article de leur Symbole étoit, *que Dieu & le Fatum faisoient tout* (b); quoiqu'en même tems ils fissent profession de soutenir le Dogme de la Liberté, ce n'étoit pas une véritable liberté qu'ils soutenoient, puisqu'ils établissoient aussi la Fatalité. Et les Esséens, qui étoient *la Secte la plus religieuse qu'il y eût* parmi les Juifs, & que JE'SUS-CHRIST n'a jamais accusée d'hypocrisie, comme il a fait les Pharisiens, ont établi la *Nécessité* & un *Fatum* absolu. Le Savant Mr. Dodwell croit que S. Paul qui étoit Pharisien & fils de Pharisien (c) avoit *pris sa doctrine* du Fatum *des Maîtres de cette Secte, comme ils l'avoient eux-mêmes reçue des Stoïciens.* Et il remarque que la *Philosophie Stoïcienne est nécessaire pour expli-*

(a) Josephus, *Antiquit.* Lib. XVIII. C. 2.
(b) Joseph. *de Bello Jud.* L. II. C. 7.
(c) *Actes des Apôtres*, Ch. XXIII. vs. 6.

pliquer la Théologie Chrétienne; qu'*il y a des endroits dans l'Ecriture, où le S. Esprit parle selon l'opinion des Stoïciens*; & qu'en particulier *ce que S. Paul dit touchant la Prédestination & la Préparation, doit être expliqué suivant l'opinion que les Stoïciens avoient du Fatum* (*a*).

III. En troisième lieu, les Partisans de la Liberté soutiennent que les hommes sont libres; parce qu'ils envisagent la liberté comme une perfection qu'il convient à l'Homme d'avoir. Mais pour faire voir combien ils se trompent, je vais montrer que suivant les différentes définitions qu'ils en donnent eux-mêmes, elle seroit souvent une imperfection, & qu'elle ne seroit jamais une perfection.

1. Si l'on définit la *Liberté*, *le pouvoir* (*b*) *de porter en même tems des jugemens différens sur les mêmes propositions, lorsqu'elles ne sont pas évidentes*, (car on avoue que nous ne sommes pas libres dans *les jugemens qui regardent des propositions évidentes*;) il suivra de là, que l'Homme n'agira pas, comme un Etre doué de Raison,

(*a*) *Prolog. ad Stearn de Obstin. Sect.* 40 & 41.

(*b*) Le Clerc, *Biblioth. Choisie*, Tom. XII. p. 88, 89.

ſon, & ſera par conſéquent un Agent imparfait, à proportion de la liberté qu'il aura *de faire ces différens jugemens*. Car, puiſque l'Homme n'agiroit pas comme un Être doué de Raiſon, s'il étoit capable de juger que ce qui eſt évident ne l'eſt pas; il doit auſſi être cenſé n'agir pas en Etre raiſonnable, s'il eſt capable de juger que la même propoſition qui lui paroît probable n'eſt pas probable, & que celle qui lui paroît improbable n'eſt pas improbable. L'apparence ſous laquelle toute ſorte de propoſitions ſe préſentent à notre eſprit, ſoit qu'elles ſe préſentent comme évidentes, probables ou improbables, eſt le ſeul fondement raiſonnable des jugemens que nous en faiſons; & lorſque ces propoſitions nous paroiſſent probables, elles ne nous paroiſſent pas moins néceſſairement telles, en conſéquence des différentes raiſons qui les font paroître probables ou improbables, que les propoſitions évidentes nous paroiſſent néceſſairement telles, en conſéquence des raiſons qui les font paroître évidentes. C'eſt pourquoi, s'il eſt raiſonnable, & ſi c'eſt une perfection d'être néceſſairement déterminé par ce qui nous paroît évident, il ne l'eſt pas moins d'être néceſ-

ſairement déterminé par ce qui nous paroît probable ou improbable; & par conſéquent ce ſeroit une impeefection de n'être pas déterminé dans ce dernier cas.

Non-ſeulement c'eſt une abſurdité, & par conſéquent une imperfection, de n'être pas auſſi fortement & néceſſairement déterminé dans nos jugemens par ce qui nous paroît probable ou improbable, que par ce qui nous paroît évident, comme je viens de le prouver; mais ce ſeroit même une plus grande imperfection, de n'être pas déterminé auſſi néceſſairement, par ce qui nous paroît probable, que par ce qui nous peroît évident parce que presque toutes nos actions ſont fondées ſur la probabilité apparente des choſes, & qu'il n'y en a qu'un très-petit nombre qui le ſoient ſur une apparence évidente. C'eſt pourquoi ſi nous pouvions juger que ce qui nous paroît probable n'eſt pas probable, mais eſt au contraire improbable ou faux, nous ſerions privés de la meilleure règle que nous avons pour diriger nos actions & nos jugemens.

2. S l'on définit la Liberté, *le pouvoir de ſurmonter notre Raiſon par la force de notre choix*, comme un célèbre Auteur ſem-

semble l'établir, lorsqu'il dit (a), que *la Volonté paroît avoir un si grand empire sur l'Entendement, que l'Entendement étant surmonté par le choix de la Volonté, regarde non-seulement comme bon ce qui est mauvais, mais est encore forcé de recevoir comme véritable ce qui est faux*; si l'on suppose, dis-je, que l'Homme est revêtu de ce pouvoir, il est certain qu'il ne sauroit l'exercer sans être le plus déraisonnable, le plus absurde, & par conséquent le plus imparfait de tous les Etres intelligens que l'on puisse concevoir. Car y a-t-il rien de plus déraisonnable & de plus contradictoire, que d'être capable de regarder comme vrai ce qui nous paroît évidemment faux; & de regarder comme faux ce qui nous paroît évidemment vrai; & de donner par-là le démenti à ses propres lumiéres?

3. Si l'on définit la Liberté, *le pouvoir* (b) *de vouloir le mal* (reconnu tel) *tout comme le bien*; cette Liberté seroit une imperfection dans l'Homme considéré comme un Etre doué de sentiment; si du

(a) King, *de Origine Mali*, p. 133.
(b) Cheyne, *Philos. Prin.* Ch. 3. S. 13.

du moinss c'est une imperfection dans un tel Etre d'être misérable. Car *vouloir le mal*, c'est choisir d'être malheureux, & chercher volontairement sa destruction. Les hommes sont déja assez malheureux de faire tant de faux jugemens, & tant de mauvais choix, par l'abus qu'ils font de leurs facultés, par la maniére dont ils se laissent tromper à l'apparence des choses ; mais combien ne le seroient-ils pas davantage, si au lieu de choisir le mal sous l'apparence du bien (ce qui est le seul cas où les Hommes choisissent à présent le mal) ils étoient dans un état d'indifférence à l'égard du bien & du mal, & s'ils avoient le pouvoir de choisir le mal comme mal, & qu'ils le choisissent actuellement en vertu de ce pouvoir? Dans un tel état & avec une telle Liberté, les Hommes seroient semblables à des enfans qui ne pourroient pas marcher qu'on laisseroit aller seuls avec la Liberté de tomber ; ou comme des enfans qui auroient des rasoirs dans leurs mains : ou enfin comme de jeunes Danseurs de corde qu'on abandonneroit à eux-mêmes, dès la premiere fois qu'ils se hazarderoient à danser sur la corde, sans qu'il y eût personne pour les recevoir en cas qu'ils

qu'ils vinssent à tomber. Les plus grands défenseurs de la Liberté, ont si bien senti que cet état déplorable étoit une suite du Dogme de la Liberté, qu'ils reconnoissent, que les Etres créés, qui *sont dans l'état du bonheur, n'ont plus de liberté* (c'est-à-dire, cessent d'avoir la liberté de choisir le mal, *étant attachés invinciblement à leur devoir par la jouïssance actuelle de la félicité* (*a*).

4. Si l'on définit la Liberté, comme font quelques-uns (*b*), *le pouvoir de vouloir ou de choisir dans le même tems une chose de deux ou de plusieurs qui sont indifférentes ou semblables*; cette liberté n'est pas une perfection. Car les choses qu'ils appellent ici *indifférentes* ou semblables, peuvent être considérées ou comme réellement différentes l'une de l'autre, & qui ne nous paroissent indifférentes ou semblables que parce que nous manquons de lumiéres pour les distinguer, ou comme parfaitement semblables. Or plus nous serons libres, dans le premier cas, c'est-à-dire, plus il y aura de choses qui nous paroî-

(*a*) Le Clerc, *Bibliothèque Choisie*, Tom, XII. p. 95.

(*b*) King, *de Origine Mali*, C. 5.

paroîtront ſemblables, & qui cependant ne le ſeront pas ; plus auſſi nous tomberons dans l'erreur, & ferons de mauvais choix. Car ſi nos idées étoient juſtes, nous verrions que ces choſes ne ſont pas indifférentes ou ſemblables. Et par conſéquent cette Liberté ſera fondée ſur l'imperfection même de nos facultés. Et pour ce qui regarde *le pouvoir de choiſir* différemment dans le même tems entre des *choſes réellement indifférentes* ou ſemblables ; quel avantage, & quelle perfection y aura-t-il dans ce *pouvoir de choiſir*, puiſqu'il ne s'exercera que ſur des choſes ſemblables ?

5. Enfin un célèbre Auteur (*a*) ſemble entendre par la Liberté, *une faculté, qui étant indéterminée à l'égard de toute ſorte d'objets, & qui ſurmontant nos paſſions, nos appetits, nos ſenſations & notre Raiſon, choiſit arbitrairement quelqu'un de ces objets, & rend l'objet qu'elle a choiſi bon ou argéable, ſeulement parce qu'elle l'a choiſi.* Je ne me propoſe d'examiner ici cette définition, que comme j'ai fait les précédentes, c'eſt-à-dire, de faire voir qu'une

(*a*) *Bramhall's Works*, p. 655.

ne *Liberté*, *exempte de nécessité*, de quelle maniére qu'on la définisse, est une *imperfection*. Je ne m'arrêterai donc pas ici à réfuter directement cette nouvelle idée de la Liberté, je l'ai déja fait lorsque j'ai prouvé qu'une telle *faculté arbitraire* & indépendante est contraire à l'Expérience, & impossible; & que nos passions, nos appetits, nos sensations, notre Raison, nous déterminent dans tous les choix que nous faisons, & que nous choisissons les objets, parce qu'ils nous plaisent, & non pas, comme prétend cet Auteur, *qu'ils nous plaisent seulement parce que nous les avons choisis* (a). Je m'attacherai seulement à faire voir l'*imperfection* de ce nouveau genre de Liberté.

1. L'Homme auroit moins de plaisir & de bonheur en jouïssant d'une telle liberté, que s'il étoit un Agent nécessaire.

Tout le plaisir & le bonheur que l'on attache à cette prétendue Liberté, se réduit uniquement (b), au pouvoir qu'elle a de *créer* (c) du plaisir & du bonheur

(a) *Ibid.* p. 113.
(b) *Ibid.* pagg. 107, 108.
(c) *Ibid.* pag. 107.

heur par *le choix* qu'elle fait *des objets*.

Or l'Homme considéré comme un Agent intelligent & nécessaire, ne se *créera* pas moins ce plaisir & ce bonheur *par le choix qu'il fera des objets*, que s'il étoit revêtu de cette faculté ; s'il est vrai, que les *objets ne nous plaisent, que parce que nous les choisissons*.

Mais l'Homme considéré comme un Agent intelligent & nécessaire, a encore d'autres plaisirs & d'autres avantages. En effet, n'étant pas indéterminé à l'égard de toute sorte d'objets, ou les objets ne lui étant pas également indifférens ; il n'y a que ceux qui sont bons & agréables qui le meuvent, à mesure qu'ils lui paroissent tels, & qu'il les connoît tels par l'expérience & par la réflexion. Il n'a pas le pouvoir d'être également touché de ce qui cause du plaisir ou de la douleur. Il ne sauroit résister au plaisir qui naît de l'exercice de ses passions, de ses appetits, de ses sens, & de sa Raison ; & si quelqu'une de ces facultés lui présente un objet comme agréable, & qu'il vienne à surprendre son choix, c'est parce qu'il doute, ou qu'il examine, si tout bien compté cet objet peut le rendre heureux, & qu'il vou-

voudroit satisfaire aussi parfaitement qu'il lui est possible, ou toutes ces facultés, ou du moins celle qu'il croit pouvoir contribuer le plus à son bonheur. S'il lui arrive de faire un choix qu'il ait ensuite lieu de desaprouver, il aquiert par-là une expérience qui le rend propre à choisir une autre fois avec plus de satisfaction. Et de cette maniére il peut même tirer avantage de ses mauvais choix, & en pofiter dans la suite. Ainsi dans tous les tems & dans toute sorte de circonstances, il recherche le plus parfait bonheur, & en jouït, autant que sa condition le peut permettre.

On peut même remarquer, que quelques-uns des plaisirs que les objets lui donnent, bien loin d'être l'effet de son *choix*, ne sont pas seulement celui de sa prévoyance, ou d'aucune de ses actions; comme lorsqu'il trouve un thresor dans son chemin, ou qu'il reçoit un héritage d'une personne inconnue.

2. Cette *faculté arbitraire* & indépendante exposeroit l'Homme à faire plus souvent un *mauvais choix* (*a*), que s'il étoit

(*a*) *Ibid.* depuis la pag. 274. jusqu'à 150.

étoit néceſſairement déterminé lorſqu'il choiſit.

Un Homme qui eſt déterminé dans ſon choix, par la nature apparente des choſes, & par l'exercice de ſes facultez intellectuelles, ne ſera jamais de mauvais choix qu'en jugeant mal de la véritable relation que les choſes ont avec lui. Mais un homme qui eſt indéterminé à l'égard des objets, ou à qui *tous les objets* (a) ſont indifférens, & qui n'eſt porté par aucun motif au choix qu'il fait, choiſit au hazard; & il ne fait jamais un bon choix, que quand il (b) ſe rencontre (comme l'Auteur exprime fort bien ſa penſée) qu'il choiſit *un objet*, lequel, en conſéquence de ſon pouvoir *créatif*, il peut rendre tellement agéable, qu'on puiſſe dire que c'eſt *un objet bien choiſi*. D'ailleurs cette faculté ne ſauroit ſe perfectionner par l'expérience; elle doit toujours continuer de choiſir au hazard, ou comme *il ſe rencontre*. Car ſi elle ſe perfectionnoit par l'expérience, & avoit égard à ce que les objets ont de bon ou de mauvais en eux-mêmes, elle ne ſeroit plus cette faculté arbitraire que l'on veut

(a) Pagg. 106, 111.
(b) Pagg. 106, 107, 113, 139, 141, 147.

veut établir, mais une faculté mue & dirigée par la nature des choses.

Par conséquent si l'Homme avoit la faculté de choisir également & indifféremment toutes sortes d'objets, il feroit plus souvent un *mauvais choix*, que s'il étoit un Agent nécessaire; & cela dans la même proportion, *qu'agir au hazard*, ou comme *il se rencontre*, est une règle beaucoup moins sûre pour bien choisir, que faire usage de ses sens, de son expérience, & de sa Raison.

3. Ce *pouvoir arbitraire* & indépendant de choisir, sans avoir égard à la qualité des objets, détruiroit l'usage de nos Sens, de nos appetits, de nos passions, & de notre Raison; facultés qui nous ont été données pour nous diriger dans la recherche de la Vérité & du bonheur, & pour veiller à la conservation de notre Etre. Car si nous avions *un pouvoir*, qui choisît sans avoir égard aux impressions par lesquelles ces facultez nous instruisent & nous avertissent de ce qui nous est nuisible, & qui par son choix rendît inutiles ces impressions, nous serions revêtus *d'un pouvoir* qui détruiroit la fin & l'usage de ces facultés.

Mais on comprendra encore mieux com-

combien il y a d'imperfection dans une Liberté exempte de nécessité, si l'on considére quelle grande perfection c'est que d'être déterminé nécessairement.

Une chose ne peut pas être parfaite, si elle n'est nécessairement parfaite. Car tout ce qui n'est pas nécessairement parfait, peut être imparfait, & par conséquent est imparfait.

N'est-ce pas une perfection en Dieu de connoître nécessairement tout ce qui est vrai?

N'est-ce pas une perfection en lui d'être nécessairement heureux?

N'est-ce pas une perfection en lui de vouloir & de faire toujours ce qui est le meilleur? Car si toutes choses lui sont *indifférentes*, comme le prétendent quelques Partisans de la Liberté (*a*), & si elles ne deviennent *bonnes* que parce qu'il *les veut*; il ne sauroit avoir aucun motif pris de ses propres idées ou de la nature des choses, pour en *vouloir* une plutôt que l'autre; & par conséquent *il voudra*, c'est-à-dire, sa volonté se déterminera sans raison ou sans cause; ce qu'on ne sauroit concevoir qu'aucun Etre puisse faire, & ce qui

(*a*) King, *de Origine mali.* pag. 177.

qui eſt contraire à cette maxime évidente, que *tout ce qui a un commencement*, *doit avoir une cauſe*. Mais ſi les choſes ne lui ſont pas *indifférentes*, il faut qu'il ſoit néceſſairement déterminé par ce qui eſt le meilleur. D'ailleurs, comme Dieu eſt un Etre ſage, il faut qu'il ait un deſſein & un but; & comme il eſt bon, les choſes ne ſauroient lui être *indifférentes*, puisque le bonheur des Créatures intelligentes & ſenſibles dépend de la volonté qu'il a eue en formant ces mêmes choſes. Et dira-t-on que ces Défenſeurs de la Liberté raiſonnent conſéquemment, lorsque d'un côté ils avouent que Dieu *eſt bon & ſaint*, & de l'autre, que *toutes choſes lui ſont indifférentes* (*a*), avant qu'il en veuille aucune; & qu'il peut vouloir & faire *toutes les choſes*, qu'ils regardent eux-mêmes comme mauvaiſes & injuſtes?

Je ne ſaurois mieux confirmer cet Argument pris de la conſidération des Attributs de Dieu, qu'en rapportant ici le ſentiment de Mr. Burnet Evêque de Salisbury; ſon témoignage a d'autant plus de poids, que ce Prélat eſt un des plus grands défenſeurs de la Liberté, & que c'eſt

(*a*) *Ibid.* p. 117.

c'est la seule force de la vérité qui l'a fait parler. Il accorde, que *l'infinie perfection* (a) *exclut en Dieu toute succession de pensée*, & *qu'ainsi l'Essence de Dieu est une seule pensée parfaite, dans laquelle il voit & veut toutes choses. Et quoique ses actes passagers, tels que sont la Création, la Providence & les Miracles, soient faits dans une succession de tems, cependant ses actes immanens, comme sa connoissance, & ses Decrets, sont la même chose que son Essence.* Et comme il convient que c'est là une juste idée de Dieu; il avoue aussi *qu'il en résulte une très-grande difficulté* contre la Liberté de Dieu. *Car*, *si l'on suppose*, dit-il, *que les actes immanens de Dieu sont libres, il ne sera pas facile de concevoir, comment ils pourront être une seule & même chose avec son Essence divine, à laquelle l'existence nécessaire appartient très-certainement.* Et *si les actes* immanens *de Dieu sont nécessaires, il faut que ses actes passagers le soient aussi, puisqu'ils sont des effets certains de ses actes immanens:* & *il y aura un enchaînement de Nécessité & de* Fatum, *dans le cours de toutes choses:* & *Dieu lui-même ne sera*

(a) *Exposition des XXXIX. Articles, &c. pg. 26. 27.*

ſera plus un Etre libre, *mais agira par la néceſſité de ſa nature*. Et *quelques-uns*, dit-il, ne regardent point comme *une abſurdité*, la néceſſité à laquelle Dieu eſt ainſi aſſujetti. Dieu *eſt*, ſelon eux, *néceſſairement juſte*, *véritable & bon*, *par une néceſſité intrinſeque qui naît de ſon infinie perfection. De-là* ils ont *cru*, *que Dieu agiſſant par une ſageſſe & une bonté infinies*, *les choſes ne pouvoient pas avoir été autrement qu'elles ne ſont: parce qu'il eſt impoſſible que ce qui eſt infiniment ſage & bon puiſſe être changé*, *& rendu meilleur ou pire*. Enfin il conclut, qu'il *faut qu'il laiſſe cette difficulté ſans prétendre l'expliquer*, *ou répondre à toutes les objections qu'on peut faire contre toutes les différentes maniéres dont les Théologiens ont tâché de la réſoudre*.

D'un autre côté, les Anges & les autres Eſprits bienheureux ne ſont-ils pas cenſés plus parfaits que les Hommes parce qu'aïant une connoiſſance claire & diſtincte de la nature des choſes, ils ſont néceſſairement déterminés à bien juger par rapport au vrai & au faux; à bien agir en conſéquence de leur jugement & de leur choix? L'Homme ne feroit-il donc pas beaucoup plus parfait qu'il n'eſt, ſi aïant

de juftes idées de la nature des chofes, il étoit néceffairement déterminé à ne donner fon confentement qu'à la vérité ; à ne choifir que les objets qui peuvent le rendre heureux, & à agir en conféquence de cette détermination?

D'ailleurs, l'Homme n'eft-il pas plus parfait à mefure qu'il eft plus capable de fe rendre à la raifon? Et s'il eft néceffairement déterminé dans fes jugemens par ce qui lui paroît raifonnable, & dans fes volitions par ce qui lui paroît bon, ne fera-t-il pas plus capable de fe rendre à la Raifon que s'il étoit indéterminé à l'égard d'une propofition qui lui paroîtroit véritable, ou à l'égard d'un objet qui lui paroîtroit bon & utile? S'il avoit cette Liberté indépendante des lumiéres de la Raifon, & de la qualité des objets, il n'y a point d'évidence qui pût le convaincre, il feroit le plus indifciplinable de tous les Animaux, & on ne pourroit jamais s'affûrer de lui faire prendre le bon parti. Tous les confeils & tous les raifonnemens lui feroient inutiles. On auroit beau s'efforcer de le convaincre, ou lui offrir l'idée du plaifir & de la douleur, il feroit inébranlable, il demeureroit immobile comme un Rocher.

Il

Il pourroit rejetter ce qui lui paroît vrai, approuver ce qui lui paroît absurde, éviter ce qu'il sait être bon, & choisir ce qu'il sait être mauvais. Ainsi une indifférence à recevoir la Vérité, c'est-à-dire, la liberté de la rejetter lorsqu'on la connoît, & une indifférence au plaisir & à la douleur ; c'est-à-dire, la liberté de refuser le premier & de choisir l'autre, sont des obstacles réels & invincibles à nos connoissances & à notre bonheur. Ce qui tend au contraire, à avancer l'un & l'autre, c'est d'être déterminé nécessairement par ce qui nous paroît raisonnable, & par ce qui nous paroît bon; comme c'est aussi en cela que consiste la véritable perfection d'un Etre intelligent & sensible. Et n'y a-t-il, pas lieu d'être surpris que les mêmes personnes qui avouent que Dieu & les Anges agissent d'autant plus parfaitement, qu'ils sont plus déterminés par la Raison, & qu'une Horloge, une Montre, un Moulin, & autres semblables Etres destitués d'intelligence sont d'autant meilleurs, qu'ils sont plus déterminés à aller juste par poids & par mesure, veuillent que ce soit une perfection dans l'Homme de n'être pas déterminé par sa Raison, mais d'avoir la li-
ber-

berté d'agir contre ſes lumiéres? Ne pourroit-on pas dire avec autant de fondement, que ce ſeroit une perfection dans une Horloge de n'être pas déterminée néceſſairement à aller juſte, mais d'avoir tous ſes mouvemens produits au hazard?

De plus, quoique l'Homme par foibleſſe & par imperfection tombe en différentes erreurs, ſoit par ſes jugemens, en ne découvrant pas toujours la vérité, ſoit par ſa volonté, en ne choiſiſſant pas toujours ce qui eſt bon; cependant il eſt encore moins ignorant & moins malheureux étant déterminé néceſſairement dans ſes jugemens par ce qui lui paroît raiſonnable, & dans ſes volitions par ce qui lui paroît le meilleur, que s'il étoit capable de juger contre les lumiéres de ſa Raiſon, & de choiſir contre le témoignage de ſes Sens. Car autrement, *l'apparence du faux* pourroit être auſſi-bien *le caractère de la vérité, que l'apparence du vrai*; & *l'apparence du mal*, pourroit tout auſſi-bien être *le caractère de ce qui eſt bon*, que *l'apparence du bien.* Abſurdités trop grandes pour que perſonne veuille les ſoutenir; particuliérement ſi nous conſidérons qu'il y a un Etre parfaitement ſage & bon, qui a donné

né aux hommes des Sens & une Raison pour les conduire.

Enfin, c'est une perfection d'être déterminé nécessairement dans notre choix, même à l'egard des choses les plus indifférentes: parce que si dans les choses mêmes les plus indifférentes il n'y avoit pas une cause qui nous fît choisir, & qu'il pût y avoir quelque choix qui n'eût point de cause: tous nos choix pourroient être faits sans cause, & nous ne serions pas nécessairement déterminés par la plus grande évidence à donner notre consentement à la Vérité, n'y par le plus violent desir d'être heureux, à choisir le plaisir & à éviter la douleur; quoique ce soit une perfection d'être nécessairement déterminé dans toutes ces choses. Si une action, quelle que ce soit, pouvoit être produite sans cause, il n'y auroit point de relation nécessaire entre les causes & les effets, & par conséquent nous ne serions jamais déterminés nécessairement dans quelque cas que ce puisse être.

IV. La considération de la Prescience de Dieu nous fournit un quatrième Argument, pour prouver que l'Homme est un Agent nécessaire. La Prescience de Dieu

Dieu suppose que toutes les choses futures existeront dans un tel tems, dans un tel ordre, & avec de telles circonstances, & non pas autrement. Car si quelqu'une des choses futures étoit contingente, ou incertaine, ou dépendoit de la liberté de l'Homme, c'est-à-dire, pouvoit arriver ou n'arriver pas, Dieu ne pourroit pas prévoir qu'elles existera certainement: puisqu'il implique contradiction qu'on puisse connoître une chose comme certaine, lorsqu'elle n'est pas certaine; & Dieu lui-même pourroit seulement deviner l'existence de cette chose. Mais si la Prescience divine suppose *l'existence certaine* de toutes les choses futures, elle suppose aussi leur *existence nécessaire.* Car Dieu ne peut prévoir leur existence certaine, que de l'une ou de l'autre de ces deux maniéres: ou parce que cette existence est l'effet de son Decret, ou parce quelle dépend de ses propres causes. S'il prévoit leur existence, parce qu'elle est l'effet de son *Decret*, son Decret rendra cette existence nécessaire; puisqu'il implique contradiction qu'un Etre tout-puissant decrette une chose & qu'elle n'arrive pas nécessairement. S'il prévoit cette existence, parce qu'elle dépend de *ses*

propres

propres causes, elle n'est pas moins nécessaire ; parce que les causes & les effets aïant une relation & une dépendance nécessaires entre elles, il n'implique pas moins contradiction que les causes ne produisent pas leurs effets, qu'il l'implique qu'un événement que Dieu a decretté, n'arrive pas.

Cicéron est fort bien entré dans cette pensée. „ (*a*) Comment peut-on, dit-il, „ prévoir qu'une chose arrivera, lorsqu'il n'y a ni aucune Cause pour faire „ qu'elle arrive, ni aucune marque qui „ puisse la désigner? ...... Et si c'est „ par quelque espèce de nécessité qu'elle „ arrive, qu'y a-t-il qu'on puisse dire „ arriver fortuitement & par hazard? „ Car il n'y a rien de si opposé à la sagesse de l'Ordre, que le hazard & que „ la

(*a*) *Qui potest provideri, quidquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit? ..... Quid est tandem, quod casu fieri aut fortè fortunâ putemus? Nihil enim est tam contrarium rationi & constantiæ, quam fortuna; ut mihi ne in Deum cadere videatur, ut sciat, quid casu & fortuitò futurum sit. Si enim scit, certè illud eveniet. Sin certè eveniet, nulla fortuna est. Est autem fortuna. Rerum igitur fortuitarum nulla est præsensio.* Cicero, *de Divin.* Lib. 2.

„ la fortune ; de ſorte qu'il ne paroît pas
„ que Dieu même puiſſe ſavoir ce qui
„ arrivera par hazard, puiſque s'il le ſait,
„ la choſe arrivera infailliblement ; & que
„ s'il eſt infaillible qu'elle arrivera, il n'y a
„ plus de hazard, il n'y a plus rien de
„ fortuit. Voulez-vous pourtant que ce
„ ſoit le hazard qui s'en mêle? je vous
„ dis qu'il ne peut y avoir de preſſenti-
„ ment des choſes qui arrivent par hazard.

Luther, cet illuſtre Réformateur, s'exprime auſſi de la maniére ſuivante, dans ſon Traité du Libre Arbitre. „ Si on ac-
„ corde une fois la Preſcience & la Tou-
„ te-puiſſance de Dieu, il ſuit par une
„ conſéquence naturelle & irréfragable,
„ que nous ne tirons pas notre être de
„ nous-mêmes ; & que notre vie & nos
„ actions ſont des effets de la Toute-
„ puiſſance de Dieu. Or comme il a pré-
„ vu dès le commencement qu'elle ſeroit
„ notre nature, & qu'à préſent il nous
„ meut & nous gouverne conformément
„ à l'idée qu'il en avoit déja conçue ; par
„ quel effort d'imagination peut on com-
„ prendre qu'il puiſſe y avoir en nous d'au-
„ tre liberté, ou que nous puiſſions agir
„ d'autre maniére, que celle qu'il a pré-
„ vue, ou qu'il opére actuellement lui-
„ même?

„ même? Il faut donc avouer, que la
„ Prescience & la Toute-puissance de
„ Dieu sont diamétralement opposées à
„ notre Libre Arbitre. Enfin, ou Dieu
„ errera dans sa Prescience, & se trompera
„ dans ses actions, ce qui est impossible:
„ ou nos actions seront un effet &
„ une suite de sa Prescience & de son
„ Action (*a*).

Et notre savant Dr. South dit, que *la prévision d'un événement, si cet événement est certain, emporte certainement & nécessairement qu'il faut que cet événement arrive*; *puisque la certitude de nos connoissances dépend de la certitude des choses connues. Et c'est dans ce sens*, ajoute-t-il, *que les decrets & les*

(*a*) *Concessâ Dei Præscientiâ & Omnipotentiâ, sequitur naturaliter irrefragabili consequentiâ nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quicquam, sed per illius Omnipotentiam. Cum autem tales nos ille antè præscierit futuros, talesque nunc faciat, moveat & gubernet; quid potest fingi, quæso, quod in nobis liberum sit, aliter & aliter fieri, quàm ille præscierit aut nunc agat. Pugnant itaque ex diametro Præscientia & Omnipotentia Dei cum nostro Libero Arbitrio. Aut enim Deus falletur præsciendo, errabit & agendo, (quod est impossibile) aut nos agemus & agemur secundum ipsius Præscientiam & actionem.* Luth. de servo Arbitrio, Cap. 159.

les promesses de Dieu donnent une existence nécessaire aux choses décretées ou promises, c'est-à-dire, qu'elles en sont une conséquence nécessaire & infaillible ; & ainsi il étoit aussi impossible que JE'SUS-CHRIST *ne ressuscitât pas, qu'il est impossible que Dieu decrette & promette absolument une chose, & que cependant elle n'arrive pas* (*a*).

Je pourrois confirmer cet Argument par l'autorité des plus grands Théologiens & des plus célèbres Philosophes qui ont soutenu la Liberté ; car ils avouent qu'ils ne sauroient concilier la *Prescience de Dieu* & la *Liberté* de l'Homme (*b*): ce qui est précisément ce que j'avois dessein de prouver par cet Argument tiré de la considération de la *Prescience divine.*

V. Mon cinquième Argument pour prouver que l'Homme est un Agent nécessaire, c'est que si l'Homme n'étoit pas un Agent nécessaire, déterminé par la douleur & par le plaisir, ce seroit en vain que dans la Societé on proposeroit des Pei-

(*a*) Sermons, Vol. III. p. 488.

(*b*) Voyez entre autres *Cartesii Princip.* Part. I. Art. 41. Locke 's *Letters*, p. 27. Tillotson's *Sermons*, Vol. VI. p. 157. Stillingfleet, *of Christ satisfaction*, p. 355.

Peines, & des Récompenses qui en sont *la base & le soutien* (*a*).

Car si l'Homme n'étoit pas déterminé nécessairement par le plaisir & par la douleur, ou si l'expérience du plaisir & la crainte de la douleur n'étoient pas des causes qui pûssent déterminer sa volonté; que serviroit-il de lui proposer des récompenses pour disposer sa volonté à l'observation des Loix, ou de lui dénoncer des châtimens pour l'empêcher de les violer? S'il pouvoit choisir la douleur, comme douleur, & éviter le plaisir considéré comme tel, les récompenses & les châtimens ne sauroient lui fournir des motifs pour faire une action, ou pour s'en abstenir. Mais si l'on pose, au contraire, que l'espérance du plaisir & la crainte de la douleur agissent nécessairement sur les hommes, & qu'il leur est impossible de ne pas choisir ce qui leur paroît bon, & de ne pas éviter ce qui leur paroît mauvais, on s'appercevra bientôt de la nécessité des châtimens & des récompenses. On verra clairement que les

(*a*) *Solon Rempublicam contineri dicebat duabus rebus, præmio & pœna.* Cicero *Epist.* 15. ad Brutum.

les récompenses seront utiles à ceux qui les regardent comme un plaisir ou un bien, & les châtimens à ceux qui les regardent comme une douleur ou un mal : & que ces récompenses & ces châtimens disposeront les hommes à observer les Loix, & à ne pas les violer.

De plus, si malgré les châtimens que les Loix dénoncent, & les récompenses qu'elles promettent, il y a encore tant de Voleurs, de Meurtriers, d'Adultères, & d'autres qui se déterminent à violer ces Loix : parce qu'ils regardent cette violation comme le plus grand bien ou comme le moindre mal, & qui refusent de s'y conformer, parce qu'ils regardent cette conformité comme le plus grand mal, ou comme le moindre bien; combien n'y en auroit-il pas, & quels affreux desordres ne veroit-on point dans la Societé, si les récompenses & les châtimens, considérés comme des plaisirs ou des peines, des biens ou des maux, ne déterminoient pas la volonté d'une partie des hommes ; mais qu'au contraire les hommes pûssent vouloir ou préférer les châtimens considérés comme des douleurs ou des maux, & rejetter les récompenses considérées comme des plaisirs ou des biens?

biens ? Qu'eſt-ce qui pourroit alors retenir les hommes, & mettre un frein à leurs paſſions ?

VI. Mon ſixième & dernier Argument, pour prouver que l'Homme eſt un Agent néceſſaire, c'eſt que s'il n'agiſſoit pas néceſſairement, & n'étoit pas déterminé par la douleur & par le plaiſir, il n'auroit aucune idée du *Bien moral* ou de la *Vertu*, aucun motif pour s'y attacher; il n'y auroit plus de diſtinction entre la Vertu & le Vice, & l'Homme ne ſeroit pas un Agent moral.

La Vertu conſiſte dans des actions qui par leur nature, & tout bien compté, ſont agréables, ou accompagnées de plaiſir; & le Vice conſiſte dans des actions qui par leur nature, & tout bien compté, ſont desagréables, ou accompagnées de douleur (*a*). Il faut donc qu'un homme ſoit ſenſible au plaiſir & à la douleur, pour connoître la Vertu, & la diſtinguer du Vice. Il faut encore qu'il ſoit ſenſible au plaiſir & à la douleur, afin d'avoir des raiſons de s'attacher à la Vertu; car le plaiſir & la douleur ſont les ſeuls motifs

(*a*) Voyez Mr. Locke, *Eſſai de l'Entendement Humain*, Liv. II. Ch. 10. & Serjeant, *s'Solid. Philos. aſſerted*, p. 215.

tifs qui puissent porter l'Homme à faire une chose , ou à s'en abstenir. Et un homme sera d'autant plus vertueux qu'il connoîtra plus distinctement les actions qui produisent du plaisir, & celles qui causent de la douleur ; & il seroit parfaitement vertueux , si ne se trompant jamais dans les jugemens qu'il porte sur le plaisir & sur la douleur, il étoit toujours nécessairement déterminé à rechercher l'un, & à éviter l'autre. Mais si l'Homme est dans un état d'indifférence par rapport au plaisir & à la douleur, ou n'est pas duement sensible à l'un & à l'autre ; il ne sauroit connoître la Vertu, & la distinguer du Vice ; il ne sauroit avoir aucun motif pour pratiquer la Vertu, & pour fuir le Vice ; il sera indifférent à l'égard de la Vertu & du Vice , & rien ne ne le fera pancher d'un côté plutôt que de l'autre. L'Homme, tel qu'il est, ne tombe déja que trop souvent dans le Vice, en regardant faussement comme plaisir ce qui dans le fond ne cause que de la douleur , & réglant là-dessus ses jugemens, ses volontés & ses actions ; mais s'il étoit dans un état d'indifférence à l'égard du plaisir & de la douleur, il n'auroit aucune règle pour se conduire, &

il

il lui pourroit arriver de ne juger, de ne vouloir, & de n'agir jamais bien en sa vie.

Quoique j'aye proposé mes Argumens d'une maniére à prévenir, ce me semble, les principales Objections qu'on a coutume de faire contre la doctrine de la Nécessité; cependant il ne sera peut-être pas inutile d'en examiner ici quelques-unes des plus plausibles.

I. On dit premiérement, que *si les Hommes* (a) *sont Agens nécessaires, & s'ils violent les Loix nécessairement, il est injuste de les punir pour des choses qu'ils n'ont pu éviter de faire.*

Je répons, que le seul but des peines qu'on inflige dans la Societé, est de prévenir, autant qu'il est possible, que certains crimes ne se commettent, & que les peines produisent cet effet en deux maniéres: premiérement, en éloignant ou en rerranchant de la Societé les membres vicieux & corrompus; secondement, en les corrigeant, ou en leur inspirant une crainte qui les empêche de commettre ces crimes. Or laquelle de ces deux vûes que

(a) Aul. Gellius, *Noct. Att.* Lib. VI. Cap. 2.

que l'on ait en infligeant des peines, il eſt évident que la juſtice de ces peines n'eſt point fondée ſur la ſuppoſition que l'Homme eſt *libre*; & qu'au contraire, elles peuvent être *juſtement* infligées, quoique l'Homme ſoit conſidéré comme un Agent néceſſaire.

Car premiérement, ſi l'on retranche de la Societé un Meurtrier, par exemple, ou quelque autre ſemblable membre vicieux & corrompu, par la ſeule raiſon que c'eſt une peſte publique qu'il ne convient pas de laiſſer vivre parmi les hommes; il eſt viſible, que bien loin de conſidérer cet homme comme un *Agent libre*, on le retranche de la Societé comme on fait une branche pourrie que l'on retranche d'un Arbre, ou comme un Chien enragé qu'on aſſomme dans les rues. Et le châtiment de cet homme eſt juſte, en ce qu'il délivre la Societé d'un membre que lui étoit nuiſible. C'eſt par la même raiſon que, quoique tout le monde convienne que les perſonnes enragées ſont des Agens néceſſaires, on ne laiſſe pas, en pluſieurs Païs, de laiſſer aux particuliers la liberté de leur ôter la vie. Ceux-mêmes qui ſont infectés de la peſte, & qui ne ſont ni Agens volontaires,

ni

ni coupables d'aucun crime, ſont quelquefois retranchés de la Societé, pour prévenir la contagion; & leur mort eſt cenſée juſte.

En ſecond lieu, lorsqu'on punit des Criminels dans la vûe d'inſpirer de la crainte, il eſt clair que la juſtice de leur châtiment n'eſt point fondée ſur la ſuppoſition qu'ils ſont des *Agens libres*. Poùr rendre leur châtiment juſte, il ſuffit qu'ils ayent été des Agens volontaires, ou qu'ils ayent eu la volonté de commettre le crime pour lequel ils ſont punis. Car les Loix, conformément aux Maximes de la juſtice & de la raiſon, ne regardent que la volonté: elles n'ont aucun égard aux autres cauſes qui ont précédé l'action. Suppoſons, par exemple, que les Loix défendent le larcin ſous peine de mort, & qu'un homme par la force de la tentation ſoit porté néceſſairement à voler, & qu'il ſoit puni de mort; cette punition ne détournera-t-elle pas les autres de voler, par la crainte du ſupplice? Et ne ſera-t-elle pas la cauſe que d'autres ne voleront point? Et ne diſpoſera-t-elle pas leur volonté à la juſtice? Au lieu qu'un Criminel qui ſeroit un Agent involontaire, qui auroit, par exemple,

ple, tué un homme par accident dans le transport d'une fièvre chaude, ou dans quelqu'autre circonstance semblable, ne pourroit pas servir d'exemple, pour détourner les autres des mêmes crimes; parce que lorsqu'il commet ce crime, il ne doit pas plus être considéré comme un Agent raisonnable, qu'une maison qui écraseroit un homme par sa chûte; & par conséquent la punition de cet Agent involontaire seroit injuste. Lors donc qu'un homme commet un crime volontairement, & que sa punition peut servir à détournet les autres de commettre le même crime, *il est puni avec justice pour avoir fait ce que* (par la force de la tentation, par de mauvaises habitudes, ou par d'autres causes) *il ne pouvoit éviter de faire.*

Je ferai encore cette remarque fondée sur les Loix. C'est qu'il y a un cas où bien loin que les Loix demandent que ceux qu'on punit soient des *Agens libres*, elles ne les considérent pas seulement comme des Agens volontaires, ni même comme coupables du crime pour lequel ils souffrent: tant cette qualité *d'Agent libre* est peu nécessaire pour rendre les châtimens justes. Les Enfans de ceux qui

qui ſe rendent coupables du crime de Lèze-Majeſté ſouffrent la perte de leurs biens pour le crime de leurs Peres, & leur punition eſt cenſée juſte, parce qu'on ſuppoſe que c'eſt un moyen pour empêcher ceux qui ont des Enfans de ſe révolter contre leur Prince.

II. On dit, en ſecond lieu, *qu'il eſt inutile de menacer, ou de punir les hommes, pour les empêcher de violer les Loix, s'ils ſont déterminés néceſſairement dans toutes leurs actions.*

A quoi je répons premiérement, que les menaces ſont des cauſes qui déterminent néceſſairement la volonté de pluſieurs perſonnes à ſe conformer aux Loix, & à ne pas commettre les crimes qu'elles condamnent; & par conſéquent ces menaces ſont utiles à tous ceux dont elles déterminent la volonté. Elles leur ſont auſſi utiles, que l'eſt, par exemple, la chaleur du Soleil pour meurir les fruits de la Terre, ou toute autre cauſe qui eſt propre à produire un certain effet; & on ſeroit auſſi bien fondé à dire que la chaleur du Soleil eſt inutile, parce que les fruits de la Terre meuriſſent par une action néceſſaire, qu'à dire que les menaces ſont inutiles, par raport à ceux qu'elles em-

pêchent néceſſairement de tomber dans le crime. De plus, il eſt utile à la Societé de châtier les hommes *pour avoir fait ce qu'ils ne pouvoient pas éviter de faire*, afin qu'il y ait des cauſes néceſſaires propres à former la volonté de ceux qui en vertu des châtimens obéïſſent néceſſairement aux Loix ; & il eſt encore utile à la Societé de retrancher de telles perſonnes comme des membres qui lui ſont nuiſibles.

2. Mais en ſecond lieu, bien loin que les *Menaces* & les *Châtimens* ſoient inutiles, parce que les hommes ſont des *Agens néceſſaires*, il ſeroit au contraire inutile de vouloir les *retenir par la crainte*, ou les *rendre meilleurs* par la *correction*, (les deux principales fins que l'on ſe propoſe par les menaces & par les châtimens) s'ils n'étoient pas des Agens néceſſaires, & s'ils n'étoient pas déterminés par la douleur & par le plaiſir. Car ſi les hommes étoient libres, ou dans un état d'indifférence, par rapport au plaiſir & à la douleur, la douleur ne ſeroit pas un motif pour les engager à obéïr aux Loix.

3. En troiſième lieu, nous voyons tous les jours des exemples de l'utilité des châ-

timens

timens à l'égard de quelques Etres intelligens & sensibles, que tout le monde regarde comme des Agens nécessaires. On châtie tous les jours avec succès les Chiens, les Chevaux, & d'autres Animaux; & par-là on leur fait perdre leurs habitudes vicieuses, & on les dresse à ce que l'on veut. C'est une chose connue de tout le monde, & qui est même confirmée par les subterfuges des Partisans de la Liberté, qui appellent *impropres* & *analogiques* les *récompenses* que l'on donne & les *châtimens* que l'on fait souffrir aux Animaux; & disent que quand on les bat ou qu'on leur donne à manger, ce n'est qu'une *ombre* ou une *ressemblance* de *récompense* ou de *châtiment* (a). Le dernier supplice même n'est pas sans fruit à l'egard des Bêtes. Rorarius nous apprend qu'en Afrique on *crucifie des Lions pour éloigner les autres Lions des Villes & des Villages*: & que passant dans le Païs de Juliers il vit *des Loups que l'on avoit pendus au gibet pour servir d'exemple aux autres Loups & leur inspirer de la terreur* (b). C'est ainsi que l'on pend parmi nous des

(a) Bramhall s'*Works*, p. 685.
(b *Quod bruta Animalia*. &c. Lib. II. p. 109.

des Corneilles, des Renards, des Belettes, &c. pour effrayer & chasser les autres Animaux de cette espèce ; & qu'on laisse certains criminels pendus au gibet, pour empêcher d'autres personnes de commettre les mêmes crimes. Mais pourquoi aller chercher parmi les Animaux des exemples de châtimens infligés à des Agens nécessaires ? Ne les employe-t-on pas utilement à l'egard des idiots & des furieux, puisqu'on les tient par-là dans une espèce de respect & de soumission ? Et n'est-ce pas par leur moyen que les Peres & les Meres redressent & corrigent leurs enfans ? On voit même que les châtimens ont plus d'effet sur les enfans que sur les personnes avancées en âge ; & qu'ils les forment plus facilement à la vertu & au devoir, qu'ils ne portent les hommes faits à quitter leurs mauvaises habitudes, & à en prendre de nouvelles. Ceux qui font la difficulté dont il s'agit ici, doivent donc reconnoître que l'on peut utilement menacer & même punir les hommes, quoiqu'ils soient des Agens nécessaires.

3. On objecte en troisième lieu, que *si les hommes sont des Agens nécessaires, il est inutile de leur offrir des raisons*

pour

pour les porter à agir, de les prier, de leur donner des avis, de les blâmer ou de les louer.

Je répons, que suivant mes principes toutes ces choses-là sont des causes nécessaires, qui portent la volonté de certaines personnes à faire ce que nous souhaitons: & que par conséquent elles sont utiles par l'impression qu'elles font sur des Etres nécessaires, qu'elles déterminent nécessairement à agir; au lieu qu'elles ne seroient d'aucun usage si les hommes étoient *libres*, ou si elles n'étoient pas capables de mouvoir leur volonté. De sorte que ceux qui font cette objection se trouvent réduits à soutenir cette absurdité: qu'*une cause est utile quoiqu'elle ne produise point d'effet, & ne soit pas capable* de changer la volonté: & qu'au contraire *une cause est inutile, lorsqu'elle produit nécessairement son effet.*

Qu'il me soit permis d'ajouter ici quelques réflexions sur le sujet des louanges. Il est certain que de tout tems on a loué les hommes pour des actions que tout le monde regarde comme nécessaires. Les Poëtes Epiques, ces grands Panégyristes des actions glorieuses & éclatantes, n'ont pas cru pouvoir mieux louer leurs Héros,

ros, qu'en attribuant leur valeur & leurs plus belles actions à quelque Divinité présente qui les anime & les assiste. Homére donne à plusieurs de ses Héros un Dieu ou une Déesse pour les accompagner dans le combat, ou pour être prêts à les secourir au besoin. Virgile représente Enée toujours soumis à la direction ou à l'assistance d'une Divinité. Et le Tasse fait intervenir le secours du Ciel dans les actions de ses Héros.

Les Orateurs & les Historiens ont cru aussi qu'ils pouvoient donner des louanges à des actions nécessaires. Lorsque Cicéron dit que les Dieux avoient inspiré à Milon le dessein & le courage de tuer Clodius (*a*), il ne se propose pas de diminuer la gloire de Milon, mais plutôt de la relever. Et peut-on concevoir un plus grand éloge que celui que Velleïus Paterculus donne à Caton, qu'*il ne faisoit par les bonnes actions pour avoir la réputation de bien faire; mais parce qu'il ne pouvoit faire autrement* (*b*). Et en effet, la

(*a*) *Orat. pro Milone.*
(*b*) *Velleïus Paterculus*, Lib. II. Cap. 35.

la véritable vertu découle d'une certaine disposition de l'Homme qui est née avec lui, ou que l'habitude lui a rendue naturelle. On peut faire fond sur cette bonté. Elle ne se dément jamais, ou du moins cela lui arrive très-rarement. Mais la bonté fondée sur des raisonnemens, quels qu'ils soyent, est fort douteuse: comme cela paroît par la couduite de ceux qui déclament le plus fortement contre le Vice. Car, quoiqu'ils s'appliquent continuellement à découvrir tous les motifs & toutes les raisons qui peuvent naître de la considération de l'excellence de la Vérité, ou de la Vertu, & des malheurs du Vice, des récompenses qui accompagnent l'une & des châtimens attachez à l'autre; ils ne sont pourtant pas plus vertueux que ceux qui n'ont jamais étudié ces raisons & ces motifs, ou qui n'en ont jamais ouï parler. Enfin, le Proverbe, *gaudeant bene nati*, se dit de certaines personnes que l'on loue des avantages qui assûrément ne dépendent point d'elles.

4. On dit en quatrième lieu, que *si tous les Evénemens sont nécessaires, il faut que la vie de chaque homme ait un période fixe*

fixe & déterminé ; & que si la vie de chaque homme a un période fixe & déterminé elle ne sauroit être, ni abregée par négligence, par violence, ou par maladie, ni prolongée par aucuns soins ni aucuns remedes ; & que si ces choses-là ne sont capables ni de la prolonger ni de l'abreger, il est inutile de les rechercher ou de les fuir.

J'avoue que si le période de la vie de l'Homme est fixe, comme je crois qu'il l'est en effet, il ne peut pas ne pas arriver au tems fixé, & que rien n'est capable de la prologer ou de l'abreger. Il n'y a point de négligence, de violence, ni de maladie, qui puisse avancer ce terme ; comme il n'y a ni soins ni remedes qui puissent le reculer. Cependant comme ce sont-là des causes néceſſaires, compriſes dans l'enchaînement des causes qui amenent la vie de l'Homme au période qui lui est fixé, qui empêchent qu'elle passe ce tems-là : il faut qu'elles précédent auſſi néceſſairement cet effet, que les autres causes précédent néceſſairement leurs effets ; & par conséquent lorsque ces moyens sont négligés ou mis en usage, ils produisent les mêmes effets qu'on peut espérer ou craindre en employant

ou

ou négligeant toute sorte d'autres moyens. Par exemple, supposé que ce soit une qualité du Nil fixe & nécessaire de se déborder tous les ans, cela n'empêche pas que ce débordement ne doive être nécessairement précédé par les moyens qui en sont la cause. Et comme il seroit absurde de dire, que *si le débordement annuel du Nil est fixé & nécessaire, cette Riviére devra se déborder, quoique les moyens nécessaires pour produire ce débordement ne le précédent point*; il n'y auroit pas moins d'absurdité à vouloir conclure de ce que le période de la vie de l'Homme est déterminé, que les moyens nécessaires pour y conduire sont inutiles.

5. On demande en cinquième lieu, *comment un homme peut agir contre sa conscience, où comment sa conscience peut l'accuser, s'il est persuadé qu'il agit nécessairement, & que lors même qu'il commet un crime il prend le parti qui lui paroît le meilleur?*

Je réponds, que la *Conscience* étant le jugement qu'un homme fait de ses actions, par rapport à une certaine Règle; il peut fort bien savoir qu'il viole cette Règle, lorsqu'il agit d'une maniére qui y est opposée; & par conséquent agir avec

vec répugnance, quoique cette répugnance ne le frappe pas assez vivement pour l'empêcher d'agir. Mais après avoir agi, il peut non-seulement juger que son action est contraire à cette Règle : mais le plaisir qu'il avoit trouvé à pécher ne subsistant plus, & se voyant exposé à perdre sa réputation, ou même à être puni par le Magistrat, il peut très-sérieusement *s'accuser lui-même*; c'est-à-dire, qu'il peut se condamner lui-même, pour cette action, être fâché de l'avoir commise, & souhaiter qu'il ne l'eût pas faite, à cause des conséquences dont elle est suivie.

6. On objectera en sixième lieu, que *si tous les Evénemens sont nécessaires, il étoit aussi impossible que* JULES CE'SAR, par exemple, *ne mourût pas dans le Sénat, qu'il est impossible que deux & deux fassent six. Mais qui peut dire*, continuera-t-on, *que le premier cas soit aussi impossible que le second; puisque nous concevons fort bien qu'il étoit possible que* JULES CE'SAR *mourût ailleurs que dans le Sénat, au lieu qu'il est impossible de concevoir que deux & deux puissent jamais faire six?*

Je conviens que *si tous les Evénemens sont*

sont nécessaires, il étoit aussi impossible que JULES CÉSAR *ne mourût pas dans le Sénat, qu'il est impossible que deux & deux fassent six:* & j'ajouterai *qu'il n'est pas plus possible de concevoir que* JULES CÉSAR *ait pu mourir ailleurs que dans le Sénat, qu'il est possible de concevoir que deux puissent faire six.* Car pour concevoir que sa mort a pu arriver ailleurs, il faut supposer qu'elle a été précédée de circonstances différentes de celles qui l'ont précédée en effet. Au lieu que si l'on suppose les mêmes circonstances dont elle a été réellement précédée, il sera impossible de concevoir (si du moins on raisonne juste) qu'elle ait pu arriver ailleurs: comme on conçoit qu'il est impossible que deux & deux fassent six. Il faut aussi remarquer, que supposer d'autres circonstances possibles d'une action que celles qui l'ont précédée, c'est supposer une contradiction ou une impossibilité: car comme toute action a ses circonstances particuliéres qui la déterminent, il est aussi impossible que chacune des circonstances qui la précédent n'arrivent pas, en vertu des causes qui précédent ces circonstances, qu'il est impossible que deux & deux fassent six.

Après

Après avoir prouvé, ce me semble, le sentiment que j'ai avancé, & répondu aux principales Objections qu'on me peut faire, il ne sera peut-être par hors de propos de rapporter ce que quelques Savans ont pensé sur cette matiére, & confirmer ce que j'ai dit par des Autorités, en faveur de ceux qui déférent à l'Autorité dans les matiéres de spéculation. Les questions de la *Liberté*, de la *Nécessité*, & du *Hazard* ont été de tout tems un sujet de dispute parmi les Philosophes; & la plus grande partie de ces Philosophes a formellement soutenu le Dogme de la *Nécessité*, & combattu celui de la *Liberté*, & du *Hazard*. Ces mêmes questions ont aussi été un sujet de Controverse parmi les Théologiens dans tous les Siècles de l'Eglise Chrétienne, sous les noms de *Libre-Arbitre*, & de *Prédestination* : & les Théologiens, qui ont nié *le Libre-Arbitre*, & soutenu la *Prédestination*, ont fortifié les Argumens des Philosophes par la considération de quelques Doctrines particuliéres à la Religion Chrétienne. Pour ce qui est du *Hazard*, ou de la *Fortune*, je pense que tous les Théologiens s'accordent à dire, que ce sont des termes qui ne signifient rien.

Quel-

Quelques Communions Chrétiennes ont même poussé les choses si loin à l'égard de ces matiéres, qu'elles ont condamné dans des Conciles & dans des Synodes la Doctrine du *Franc-Arbitre* comme hérétique; & encore aujourd'hui la condamnation de cette Doctrine fait partie de la *Confession de Foi* de plusieurs Eglises.

Or il paroît clairement de là, que ceux qui soutiennent l'opinion que j'ai établie, peuvent alléguer en leur faveur l'*Autorité* d'un aussi grand nombre, pour le moins, de personnes savantes & pieuses, que ceux qui soutiennent l'opinion contraire.

Mais sachant le peu d'impression que fait sur les hommes l'*Autorité* de ceux qui ont des opinions contraires aux leurs, quoiqu'en même tems ils ne reçoivent aucune opinion que sur l'*Autorité* de quelqu'un; je ne me prévaudrai point des avantages que je pourrois tirer de l'*Autorité* des Philosophes & des Théologiens, qui sont indubitablement de mon côté; & je ne m'arrêterai point à en donner une liste particuliére. Je me contenterai d'alléguer l'*Autorité* des Partisans de la *Liberté*.

Il est certain que de tous ceux qui se déclarent contre mon opinion, il n'y en

a qu'un très-petit nombre qui la combatte en effet: &, si on y regarde de près, il se trouvera que la plûpart de ceux qui s'imaginent écrire en faveur de la *Liberté*, la détruisent, lorsqu'on établit nettement l'état de la question. Pour s'en convaincre il ne faut qu'examiner les Auteurs, qui ont écrit avec le plus de clarté & de pénétration, en faveur de la *Liberté*, ou s'entretenir avec ceux qui tiennent que la *Liberté* est une vérité fondée sur l'Expérience: on trouvera qu'ils reconnoissent que *la Volonté suit le jugement de l'Entendement*; & que, *lorsqu'on offre à un homme deux Objets, dont l'un paroît meilleur que l'autre, il ne peut pas choisir le pire*; c'est-à-dire qu'il ne peut pas choisir ce qui est *mauvais* comme *mauvais*, ou le *mal* entant que *mal*. Or dès qu'ils viennent à faire cet aveu, ils donnent gain de cause à leurs Adversaires, qui prétendent seulement que la *Volonté* ou le *choix* de l'Homme est toujours déterminé par ce qui lui paroît le meilleur, ou le plus grand bien.

Je n'en donnerai qu'un exemple, mais ce sera d'un Auteur distingué par son esprit & par sa pénétration. Mr. le Docteur Clarke soutient, que la *Volonté* est déter-

mi-

minée par des *motifs moraux*; & il appelle *Nécessité morale*, la *Nécessité* par laquelle un homme choisit en vertu de ces *motifs*. Pour mieux faire comprendre sa pensée, il s'explique avec sa clarté & sa candeur ordinaires par l'exemple suivant.

Un homme, dit-il, *dont le corps est entiérement exempt de douleur & l'esprit parfaitement libre de trouble ou de desordre, juge qu'il est déraisonnable de se blesser ou de se défaire lui-même; & ne se trouvant exposé à aucune tentation ni à aucune violence extérieure il* NE LUI EST PAS POSSIBLE *d'agir d'une maniére contraire à ce jugement: non pas parce qu'il lui manque un* PAUVOIR NATUREL OU PHYSIQUE *d'agir ainsi; mais parce que c'est une chose absurde & pernicieuse, & qu'il est* MORALEMENT IMPOSSIBLE *qu'il veuille la faire. C'est par la même raison, que les Créatures raisonnables les plus parfaites, & qui sont au-dessus de l'Homme,* NE PEUVENT PAS *faire le mal: non pas qu'il leur manque un* POUVOIR NATUREL *de produire l'action matérielle; mais parce qu'il est* MORALEMENT IMPOSSIBLE, *qu'aïant une connoissance parfaite de ce qui est le meilleur, & ne se trouvant exposées à aucune*

tentation au mal, leur volonté puisse se déterminer à vouloir agir d'une maniére folle & déraisonnable (a).

Mr. le Dr. Clarke convient ici fort clairement de la *Nécessité* que j'ai voulu établir. Car il attribue aux actions de l'Homme les mêmes causes que j'ai assignées : & il étend aussi loin que moi la *nécessité* de ces Actions, lorsqu'il assûre qu'il *n'est pas possible* qu'un homme qui est déterminé par ces causes *fasse le contraire de ce qu'il fait*. Il soutient, comme nous l'avons vu, *qu'un homme qui*, par les circonstances où il se trouve, *juge qu'il est déraisonnable de se blesser ou de se défaire lui-même, & ne se trouve exposé à aucune tentation, ni à aucune violence extérieure, ne peut absolument point agir d'une maniére contraire à ce jugement*. Pour ce qui regarde le *pouvoir naturel* ou *physique* qu'a l'Homme *d'agir d'une maniére contraire à ce jugement*, & de se *blesser* ou *de se défaire* lui-même, qu'on soutient dans le passage qui vient d'être rapporté ; ce pouvoir bien loin d'être incompatible avec le Dogme de la *Nécessité*, en est une consequen-

(a) *Démonstration de l'Existence & des Attributs de Dieu*: p. 105. de la 5. Edit. 1716.

quence. Car si l'Homme est *nécessairement* déterminé à agir, par des *causes morales* d'une certaine nature, & qu'il *ne lui soit pas possible de faire le contraire*: il s'ensuivra que lorsqu'il est déterminé par des *causes morales* d'une nature opposée, il ait *le pouvoir de faire le contraire*. L'Homme étant déterminé par des *causes morales*, *ne peut pas* choisir le mal entant que mal: & par conséquent il choisira la vie plutôt que la mort, tant qu'il regardera la vie comme un bien, & la mort comme un mal; comme, au contraire, il choisira la mort comme un bien, & la vie comme un mal. Ainsi les *causes morales*, selon qu'elles sont différentes les unes des autres, ou qu'on les conçoit différemment, déterminent l'Homme d'une maniére différente; & par conséquent, elles supposent un *pouvoir naturel* de choisir ou d'agir différemment.

Si l'on veut donc s'en tenir à la voye de l'*Autorité*, dans la question dont il s'agit, que l'on fasse la revûe de ceux qui ont réellement défendu la liberté de l'Homme; & on trouvera qu'ils se réduisent à un assez petit nombre. Car la plûpart de ceux qui s'érigent en défenseurs de la *Liberté*,

berté, établissent dans le fond la *Nécessité*.

Je finirai ce Discours en remarquant que, quoique j'aye soutenu que la *Liberté exempte de nécessité* est contraire à l'Expérience : qu'elle est impossible, & que si elle étoit possible elle seroit une imperfection : qu'elle est incompatible avec les perfections de Dieu, & qu'elle renverse les Loix de la Morale ; cependant pour prévenir toutes les Objections qu'on me pourroit faire, fondées sur l'usage équivoque du mot de *Liberté* (auquel il est arrivé d'être susceptible de plusieurs sens, comme le sont aussi tous les termes dont on se sert dans des disputes de conséquence) je me crois obligé de déclarer ici, que je regarde l'Homme comme doué d'une *liberté* qui est en effet d'un très-grand prix, mais d'une espèce différente de celle que j'ai combattue. En effet, il a *le pouvoir de faire ce qu'il veut, ou ce qu'il lui plait*. Ainsi, s'il veut, ou s'il lui plaît de parler, ou de garder le silence : de se tenir assis, ou debout : d'aller à cheval, ou à pié : d'aller de ce côté-ci, ou de celui-là : de marcher vîte, ou lentement : enfin, que sa Volonté change

ge comme une girouette, il aura toujours le pouvoir de faire ce qu'il veut, ou ce qu'il lui plaît: à moins qu'il ne rencontre quelque violence qui l'en empêche; comme être bâillonné, sentir des douleurs aigues, être poussé hors de sa place, être enfermé, avoir perdu l'usage de ses membres, ou se trouver dans des cas semblables.

Il a le même pouvoir ou la même liberté par rapport aux actions de l'Esprit, qu'à l'égard de celles du Corps. Lorsqu'il le veut, ou qu'il lui plaît, il peut penser sur ce sujet ci, ou sur celui-là: arrêter, ou pousser ses pensées: délibérer, renvoyer à délibérer à une autre fois, ou reprendre la délibération qu'on avoit interrompue: prendre une résolution, ou la suspendre: enfin, il peut à chaque moment changer l'objet de ses pensées, comme il lui plaît; à moins qu'une douleur violente, un accès d'apopléxie, ou quelque semblable accident n'intervienne.

Et n'est-ce pas une grande perfection dans l'Homme, de pouvoir diriger ses pensées & ses actions comme il veut, ou comme il lui plaît, dans tous les cas dont on vient de parler, où son plaisir

& ſon interêt ont également part? L'Homme peut-il jouïr d'un pouvoir plus grand & plus avantageux, que celui de *faire ce qu'il veut*, *ou ce qu'il lui plaît*? Et peut-on concevoir qu'aucune autre eſpèce de *liberté* puiſſe lui être utile & avantageuſe? Certainement s'il avoit en toutes choſes le pouvoir ou la liberté dont je parle, il ſeroit plus qu'homme; il ſeroit tout-puiſſant.

F I N.



RE-

REMARQUES

SUR UN

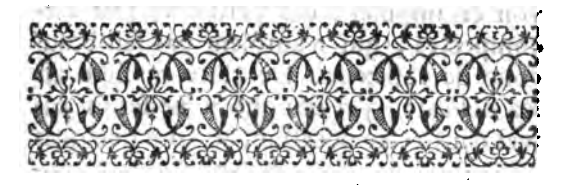
LIVRE INTITULÉ,

RECHERCHES

PHILOSOPHIQUES

SUR LA

LIBERTÉ DE L'HOMME.



REMARQUES

Sur un Livre intitulé

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

Sur la

LIBERTE' de L'HOMME.

PEndant qu'on imprimoit les Pièces qui précédent, il a paru un Livret intitulé *Recherches Philosophiques sur la Liberté de l'Homme*, où l'Auteur propose six différens Argumens pour prouver qu'il n'y a, ni ne peut y avoir aucune liberté dans les Actions des Hommes. Je crois qu'on a, à peu près, été au devant de tous ces raisonnemens, dans les Pièces qui précédent. Cependant comme il y en a quelques-uns qui sont mis dans un jour à pou-

voir en imposer à des personnes peu circonspectes, qui n'auroient pas fait beaucoup de réflexions sur cette matiére assez délicate, j'ai cru que je ne ferois pas mal dans cette occasion, de faire quelques courtes remarques, capables de découvrir aux gens qui ont quelque pénétration, la source des erreurs de tout l'Ouvrage.

Premiérement, je vois que l'Auteur insiste beaucoup sur la néceffité qu'il y a de se former des *idées claires* des choses, & d'exprimer ces idées par des *termes clairs*.

„ De toutes les matiéres de spécula-
„ tion, *dit-il*, il n'y en a point que l'on
„ ait traitée plus obscurement, ou dont
„ on ait cru qu'il étoit plus difficile de
„ parler avec clarté, ou sur laquelle on
„ s'étende davantage & l'on soit plus fa-
„ vorablement disposé à voir publier des
„ Ecrits obscurs, que sur la matiére de
„ la Liberté, & de la Néceffité. Mais
„ qu'il me soit permis, *ajoute-t il*, de di-
„ re que cette opinion est une erreur *où*
„ *les Savans ne tombent pas moins que le*
„ *Peuple*. Car celui qui médite sur quel-
„ que sujet relevé & sublime, doit
„ avoir dans l'esprit des *idées* qui soient
„ l'ob-

„ l'objet de ſes penſées . . . . . Et de
„ quelque matiére qu'il s'agiſſe, les idées
„ ne nous ſauroient manquer, que les
„ penſées ne nous manquent en même
„ tems. Et lorſque nous avons des
„ idées d'une choſe, qu'eſt-ce qui nous
„ empêche de les communiquer aux au-
„ tres? Les mots . . . ne nous en four-
„ niſſent-ils pas le moyen? . . . . Lorſ-
„ qu'un Auteur écrit d'une maniére ob-
„ ſcure, ... pourquoi a-t-il écrit a-
„ vant que de ſavoir ce qu'il vouloit dire,
„ ou avant que d'être capable de le faire
„ entendre aux autres? Eſt-il pardonnable
„ à un homme qui ſe met ſur le pié d'inſ-
„ truire, de ne débiter que du verbiage?"
Tout cela eſt fort bien dit. Voyons comment l'Auteur a obſervé ſes propres Règles.

Voici comment il poſe la Queſtion qu'il entreprend de décider; *Si l'Homme eſt un Agent libre ou néceſſaire.* Il ſoutient que les hommes ſont des *Agens néceſſaires*; que tout le monde avoue que les Fous, les Enfans & les Bêtes, ſont des *Agens néceſſaires*; qu'il y a des *actions*, qu'il eſt viſible qui ſont *néceſſaires*; qu'il eſt inconteſtable que la Perception eſt une *Action néceſſaire* de l'Homme; & que les Cauſes agiſſent ſur des *Agens néceſſai-*

res, à qui elles ſont des Cauſes néceſſaires *d'action*. Je voudrois bien ſavoir qu'elle idée le mot *d'Agent*, ou *d'Action*, emporte, quand il eſt joint à celui de *Néceſſaire*? Il eſt vrai que nous diſons communément d'une Horloge, d'une Montre, que ce ſont des *Agens néceſſaires*; mais c'eſt en parlant improprement & figurément, & il ne faut pas prendre cette expreſſion au pié de la lettre. Car, à parler proprement & avec la préciſion dont on ne doit jamais s'écarter dans des Diſputes de Philoſophie, un *Agent néceſſaire*, ou une *Action néceſſaire*, eſt une contradiction dans les termes. Car ce qui *agit néceſſairement*, n'agit en effet point du tout, mais eſt ſeulement le ſujet ſur lequel l'action ſe fait: n'eſt point du tout un *Agent*, mais un pur *Patient*; ne ſe *meut* point du tout, mais eſt ſeulement *mu*. Une Horloge, une Montre, n'eſt un *Agent* en aucun ſens; & ſon mouvement n'eſt en aucun ſens une *action*. Et ce n'eſt pas ſeulement" le manque de ſen-
„ ſation & d'intelligence, qui fait que les
„ Horloges & les Montres ſont ſujettes à
„ une *Néceſſité* abſolue, phyſique, & mé-
„ chanique." Car le battement du cœur,
quoi-

quoiqu'accompagné de sensation, ne laisse pas d'être un mouvement aussi nécessaire que celui d'une Montre ; & l'un n'est pas plus l'action de l'Homme, que l'autre l'est de la Montre. Et une Balance qui seroit douée de sensation & d'intelligence, ne seroit pas plus un *Agent*, quand elle se sentiroit mue par des poids, qu'elle est à present un *Agent sans perception*. Je dis donc qu'un *Agent nécessaire*, soit qu'il ait la sensation, ou qu'il ne l'ait pas, n'est point du tout un *Agent*. Ces deux termes se détruisent l'un autre. Etre *Agent*, signifie avoir *le pouvoir de commencer un mouvement* : & le *mouvement* ne peut pas commencer *nécessairement*, parce que la nécessité du mouvement suppose un Pouvoir efficient, supérieur & irrésistible à la chose mue ; & par conséquent le commencement du mouvement ne peut pas être dans ce qui est mu nécessairement ; il faut qu'il soit dans la cause supérieure, ou dans le pouvoir efficient de quelque autre cause qui est encore supérieure à celle-ci, jusqu'à ce qu'on parvienne enfin à quelque *Agent libre*. Lequel *Agent libre*, peut ou avoir reçu ce pouvoir de commencer un mouvement, d'un

d'un Agent supérieur libre, qui l'a ainsi voulu : & c'est-là le cas où l'Homme se trouve ; ou bien il peut être lui-même *nécessairement existant*, *nécessairement sachant tout*, *nécessairement tout-puissant*, parce que l'existence, la science, le pouvoir, &c. ne sont pas des actions ; mais il ne peut pas être un *Agent nécessaire*, sans une contradiction manifeste dans les termes. Tout pouvoir d'agir renferme essentiellement en même tems le pouvoir de ne pas agir : autrement ce n'est pas agir, c'est être le sujet de l'action du Pouvoir, quel qu'il soit, qui cause cette action. Quand donc cet Auteur parle, comme il fait à tout bout de champ, *d'Agens nécessaires*, & *d'Actions nécessaires* ; ne peut-on pas en bonne justice lui faire la question qu'il fait aux autres ?" Pour-" quoi a-t-il écrit avant que de savoir ce " qu'il vouloit dire, ou avant que d'être " capable de le faire entendre aux au-" tres ? Est il pardonnable à un homme " qui se met sur le pié, d'instruire, de ne " debiter que du verbiage ? " Ou si sa pensée est, comme il y a beaucoup d'apparence, que l'Homme n'est pas un *Agent*, sa question revient encore : " Pour-" quoi a-t-il écrit avant que de *vouloir*

" faire

„ faire entendre aux autres ce qu'il vou
„ loit dire? "

Outre cela, l'Auteur s'imagine-t-il qu'il exprime des *idées claires* par des *mots clairs*, quand il confond perpétuellement la *Perception*, où l'esprit est purement passif, avec l'*Action* même ; & que par le mot de *Volonté* sans distinction, il entend, tantôt la *dernière perception de l'Entendement*, qui est entiérement *passive*, & tantôt le *premier acte de la Faculté soi-mouvante*, qui est une *Action?* Il dit par exemple, p. 271. *Pour ce qui regarde la* PERCEPTION DES IDÉES, *on ne sauroit douter qu'elle ne soit une* ACTION *nécessaire de l'Homme* ; & cependant il est incontestable que la *perception des idées* n'est nullement une *action*. p. 272. *La seconde* ACTION *de l'Homme est de juger des Propositions* ; comme si de voir qu'une chose est vraye ou fausse étoit une *action*, ou avoit rien de commun avec la *Volonté?* P. 302. On compare le pouvoir physique de faire ce que tout homme sage aimera mieux ne pas faire ; ou de ne pas faire ce qu'un homme sage ne manquera pas de faire, avec celui " *de refuser de recevoir comme vrai ce qui nous paroît évidemment vrai* ; " ce qui, comme

comme on l'a remarqué ci-dessus, n'est pas une *action*, mais une *perception*.

P. 314. & *suiv.* En confondant toujours ce qui est actif avec ce qui est passif, on soutient que si l'Homme avoit la *liberté d'agir*, il ne seroit pas *déterminé nécessairement à ne* DONNER SON CONSENTEMENT *qu'à la Vérité; il ne seroit pas nécessairement déterminé dans ses jugemens par ce qui lui paroît raisonnable; toutes sortes de* PROPOSITIONS *lui seroient indifférentes, quelque raisonnables qu'elles fussent; il pourroit rejetter ce qui lui paroît vrai & approuver ce qui lui paroît absurde*; il auroit de *l'indifférence à recevoir la Vérité*; il pourroit *juger contre sa Raison*; & *l'évidence la plus forte ne pourroit pas le déterminer nécessairement à recevoir la Vérité.*

Depuis la page 275. jusqu'à la 294. les termes de *Volonté* & de *Préférence* sont continuellement employez avec la derniére confusion, à signifier également & sans aucune distinction, *la derniére perception*, ou *le dernier jugement de l'Entendement*, qui est entiérement passif, & le premier acte du pouvoir soi-mouvant, qui est essentiellement actif. Je dis que l'Auteur confond perpétuellement ces deux choses, comme si elles n'étoient qu'une,

par

par l'usage ambigu qu'il fait des termes de *Volonté* & de *Préférence*. Car voici son raisonnement : que puisque la *Volonté* & la *Préférense*, entant que ces termes signifient la *dernière perception*, *ou l'approbation de l'Entendement*, sont passibes & nécessaires, il faut bien aussi que la *Volonté* & la *Préférence* soient encore nécessaires, quand ces deux termes sont pris pour le *premier acte du Pouvoir soi-mouvant*, qui est essentiellement actif : & que parce que quand *vouloir* se prend pour l'acte du Pouvoir soi-mouvant, on peut dire que l'Homme fait ce qu'il *veut*, (car il n'est pas possible qu'un homme ne fasse pas une chose quand on suppose qu'il la fait ;) que par conséquent quand le même mot signifie simplement la *dernière approbation de l'Entendement*, il sera encore vrai de dire, en prenant le terme de *Nécessité* à la lettre & dans son sens Physique, qu'il faut de nécessité qu'un homme fasse ce que son Entendement approuve. Et c'est là une pitoyable conséquence. Car quoique le *Pouvoir soi-mouvant*, qui assûrément est libre, ou autrement il faudroit admettre qu'il y a une contradiction dans les termes ; quoique, dis-je, ce Pouvoir soit une Cause complette d'action ; il

il n'eſt pas plus vrai de dire que l'*Entendement*, le *Jugement*, la *Reception*, l'*Approbation*, l'*Agrément*, ou quelque nom qu'on lui veuille donner, puiſſe être la cauſe efficiente de l'action; que de dire que le Repos eſt la cauſe du mouvement. Il eſt impoſſible qu'une choſe ſoit la cauſe d'un effet plus conſidérable qu'elle même: qu'une choſe qui eſt paſſive puiſſe être la cauſe d'une active: c'en peut bien être l'occaſion, & l'action peut bien être une ſuite de la perception ou du jugement, quoiqu'il n'y ait point de liaiſon Phyſique; on peut même ſuppoſer, ſi l'on veut, que c'en eſt *toujours* une ſuite, ſans admettre qu'il y ait pourtant aucune eſpèce de liaiſon Phyſique ou néceſſaire entr'elles. Par exemple, une Promeſſe de Dieu eſt TOUJOURS immanquablement ſuivie de l'exécution: cependant il n'y a pas entre ces deux choſes la liaiſon qui eſt entre une cauſe & ſon effet: car ce n'eſt pas la promeſſe de Dieu, qui eſt la cauſe Phyſique ou efficiente de l'exécution, mais c'eſt uniquement ſon *Pouvoir actif*. *Quand des Ecrivains, auſſi habiles à d'autres égards, paſſent les bornes de leurs idées claires & diſtinctes, ils travaillent auſſi ridiculement*
&

& avec aussi peu de fruit, que les Auteurs les plus ignorans.

Outre cela, que sont devenues les *Idées claires & distinctes*, quand on nous parle d'Actions *déterminées par les Causes qui précédent chaque Action*; Quand on nous nous dit que l'Homme, *à chaque instant, est toujours invinciblement déterminé, par les circonstances où il se trouve & les* CAUSES *qui le meuvent, à faire précisément l'action qu'il fait, & à ne pouvoir pas en faire une autre*; Que *cette premiére Action nécessaire* (il s'agit de la *Perception*, qui n'est pas seulement une *action*,) *est le fondement & la Cause de toutes les autres actions intelligentes de l'Homme*; *Que la Douleur & le Plaisir sont des Causes qui déterminent la volonté de l'Homme?* Car quelle idée peut-on se former qui représente comment le plaisir & la douleur, qui sont des perceptions passives, ou des raisons, des motifs, & des argumens, qui ne sont que des notions abstraites, peuvent être la Cause Physique, nécessaire, & efficiente de l'Action? Une notion abstraite ne pourra-t-elle pas frapper une balle, aussi bien qu'être la Cause efficiente d'un mouvement dans le corps

de

de l'Homme ? A la vérité elles peuvent être une occasion, & en effet elles en sont une, à laquelle la substance qui est dans l'Homme, dans laquelle réside le Principe qui a la faculté de se mouvoir soi-même, met *librement* en action son pouvoir actif. Mais c'est ce Principe interne de mouvement, & non pas la raison, ou le motif, qui est la Cause Physique ou efficiente de l'action. Quand nous disons dans le discours ordinaire, que des *Motifs* ou des *Raisons* DÉTERMINENT quelqu'un, ce n'est qu'une façon de parler figurée & métaphorique. C'est l'Homme qui se détermine librement à agir. Il est aussi peu possible, en parlant à la rigueur & sans figure, que des raisons, ou des perceptions de l'Entendement déterminent une Action, qu'il l'est qu'une notion abstraite soit une *Substance* ou un *Agent*, ou qu'elle meuve une portion de matiére. A moins que tout ce que l'Auteur de cette Pièce nous debite sur le chapitre des *Raisons*, des *Motifs* & des *Perceptions de l'Entendement*, *ne soit un pur* verbiage ; & que sa pensée ne soit que l'Homme n'est nullement un Agent, mais qu'il est mu nécessairement & méchaniquement par

par le ſimple choc de la Matiére ſubtile. Et en ce cas-là on pourra toujours lui demander : quelle eſt donc la *Cauſe originelle* du *mouvement ?* Il faut enfin qu'il tombe ſur un premier Moteur, en qui réſide par conſéquent la liberté d'agir : ou bien il faut admettre une chaîne infinie & éternelle d'effets ſans Cauſe : qui eſt une contradiction manifeſte, à moins que le mouvement n'exiſte néceſſairement par ſa propre nature, & il eſt évident que cela n'eſt pas une contradiction ; & outre cela parce que n'y ayant point de mouvement ſans une détermination particuliére d'un certain côté, & aucune détermination dans ſa nature n'étant pas plus néceſſaire qu'une autre, un effort eſſentiel & néceſſaire de mouvement qui tendroit également à toutes ſortes de déterminations, n'auroit jamais pu produire aucun mouvement du tout.

Enfin, par *quelles idées claires & diſtinctes* eſt il poſſible de trouver, que l'indifférence par rapport au Pouvoir, (c'eſt-à-dire un Pouvoir Phyſique égal, d'agir ou de ne pas agir), & l'indifférence d'inclination, (c'eſt-à-dire une approbation égale d'une choſe ou de ſon contraire), ſont la même choſe ? Cependant l'on confond per-

perpétuellement ces deux choses dans tout le Livre : l'Auteur supposant toujours, que si un homme n'est pas déterminé *nécessairement & irrésistiblement*, comme une Balance l'est par les poids ; les motifs ou les raisons d'agir, quels qu'ils soient, n'ont sur lui aucune influence, & qu'il n'y a aucun égard : & qu'il est dans une indifférence absolue à toutes sortes d'actions indifféremment. Par exemple, *être indifférent au bien & au mal*, est employé comme un équivalent de la Possibilité Physique de faire ce qui paroît le moins à propos ; & la Possibilité Physique de faire ce qui paroît le moins à propos, est représentée comme une nécessité absolue de faire ce qui paroît le moins à propos ; comme *des enfans qui ne sauroient encore marcher qu'on laisseroit aller seuls*, avec *la liberté de tomber*. On nous représente la Liberté comme une *faculté arbitraire qui choisit sons aucun égard aux qualités des objets ; indifférente à tous les objets*. Page 314. 315, & 316. Comme *dans l'indifférence à toutes sortes d'objets quelques bons qu'ils lui paroissent* . . . . . l'indifférence *à l'égard du plaisir & de la douleur, c'est-à-dire, la liberté de refuser le premier & de choisir l'autre.*

Page

Page 40. & 41. voici comme on raisonne : Que *si l'on pouvoit choisir la douleur comme douleur*, *& fuir le plaisir considéré comme tel*; *les récompensas & les châtimens ne seroient* PLUS *des* MOTIFS *pour l'Homme*. Que, *si l'Homme n'est pas déterminé nécessairement par le plaisir & par la douleur*, & *s'il lui est* IMPOSSIBLE *de ne pas choisir &c.*, *que* SERVIROIT-*il de lui proposer des récompenses* . . . . *ou des châtimens*? Et que *si tous les Hommes* POUVOIENT *vouloir ou préférer les châtimens*, *considérés comme des douleurs ou des maux*, *& rejetter les récompenses considérées comme des plaisirs ou des biens*, *il n'y auroit plus* RIEN QUI PÛT RETENIR *les hommes*. P. 324. On suppose comme une conséquence légitime, que si l'Homme n'est pas un *Agent nécessaire*, *le plaisir & la douleur ne le touchent point du tout*; il est *dans l'indifférence à leur égard*, & *à l'égard de la Vertu & du Vice*. On répète la même supposition, tout absurde qu'elle est, p. 330. & *suiv*. On soutient qu'il seroit *inutile de représenter des raisons aux hommes*, s'ils avoient une volonté libre, ou que ces raisons ne pussent *pas ébranler cette volonté*. Comme si rien ne pouvoit être de quelque usage, ou de quelque poids

aux hommes, s'il ne produit cet effet nécessairement : & s'il faloit qu'on fût dans une indifférence entiére à l'égard de toutes sortes d'actions indifféremment, & qu'on ne pût pas avoir aucun égard aux motifs & aux raisons d'agir, dès-là qu'on n'est pas déterminé irrésistiblement. Conséquence dont il est impossible d'avoir une idée claire, jusqu'à ce qu'on ait prouvé, que le Pouvoir de se mouvoir ou d'agir, & avoir quelqu'égard à des raisons d'agir, sont des choses incompatibles.

Je remarque, au reste, que l'Auteur tâche de faire couler dans l'esprit de ses Lecteurs une fausse distinction de la Liberté. *Je soutiens*, nous dit-il, *la Liberté quand on entend par-là le Pouvoir qu'a l'Homme de faire ce qu'il veut & ce qu'il lui plait.* Ailleurs il dit, que c'est-là une *Liberté d'un très-grand prix.* Or dans cette définition, outre l'ambiguité des termes de *vouloir* & *de plaire*; (a) il faut bien remarquer que le mot de *Faire* n'a point de signification; car il ne veut pas dire que l'Homme agit ou qu'il fait quelque chose. Mais de la maniére dont il l'entend, la Liberté, ou le *Pouvoir qu'a l'Homme*

(a) Voyez ci-dessus p. 378. & 379.

me de *faire ce qu'il veut* ou *ce qu'il lui plaît*, est précisément la même que seroit la liberté, ou le pouvoir *dans une Balance, de se mouvoir comme il lui plairoit*, ou comme elle voudroit, si l'on supposoit la Balance douée d'assez de sens & d'intelligence, pour *sentir* de quel côté le poids l'emporte, & pour approuver ce mouvement, & s'imaginer qu'elle se meut elle-même, quoiqu'en effet elle soit mue par le poids. On voit clairement que c'est-là sa pensée, en ce qu'il fait consister toute la différence qu'il y a entre un Homme & une Horloge dans la sensation & l'intelligence, sans y ajouter le pouvoir d'agir. Au lieu que l'essence de la Liberté consiste uniquement dans le pouvoir d'agir. *Action* & *Liberté* ne sont qu'une même idée : & la véritable définition d'un *Etre libre*, est un Etre doué du pouvoir d'agir aussi-bien que de recevoir l'action d'un autre.

Cette erreur dans l'idée de la Liberté & de la Nécessité Physiques, l'a conduit à une autre toute semblable dans l'idée qu'il se forme de la Nécessité Morale. La Nécessité Morale, à parler à la rigueur & en Philosophe, n'est point du tout une Nécessité ; ce n'est qu'une expression figurée,

gurée, qui comme toutes les autres n'emporte aucune réalité Physique. Quand quelqu'un dit, *qu'il est impossible qu'il se trompe*, en comptant sur la parole d'une personne généralement reconnue pour homme d'honneur, cela ne veut pas dire que cette personne n'a pas le pouvoir de le tromper, ou qu'à ne considérer que ce qu'il y a de physique dans l'action, il n'est pas aussi aisé à cette personne de lui manquer de parole que de la lui tenir; mais seulement qu'il est bien fondé à compter sur le caractère de cette personne, qu'elle ne le trompera pas. Mais notre Auteur, de ces deux Nécessités, la *Morale* & la *Physique*, n'en fait qu'une, & croit pourtant parler juste & en Philosophe: seulement il les distingue en appellant Nécessité Physique celle qui se trouve dans un sujet sans intelligence; & la même Nécessité Physique dans un sujet intelligent, il l'appelle Nécessité Morale. Quand une pierre tombe, & une Montre va, l'une & l'autre se meuvent par une Nécessité Physique: mais quand c'est un homme qui tombe, ou qui est déterminé à faire quelqu'autre action, où il y a la même Nécessité Physique, hormis seulement que son Entendement l'approuve & que la chose

chose lui plaît ; comme, par exemple, de tomber quand on le jette dans un précipice, ce n'est-là selon lui qu'une Nécessité Morale. En cela l'Auteur tombe en deux absurdités. La premiére, en supposant que les raisons & les motifs, (si ces termes ne sont pas un pur *verbiage* en sa bouche) font le même effort nécessaire sur les sujets intelligens, que la Matiére mue fait sur ceux qui n'ont pas l'intelligence ; ce qui est supposer que des notions abstraites sont des substances. La seconde, en tâchant de faire accroire à ses Lecteurs, que tout le monde convient, que la Nécessité Morale & la Physique ne différent pas l'une de l'autre dans le fond de leur nature, mais seulement par rapport aux différens sujets auxquels on les applique ; au lieu qu'il n'ignore pas que, par Nécessité Morale, les Ecrivains qui ont soin de ne se pas contredire, n'ont jamais d'autre dessein que de marquer d'une maniére figurée la certitude d'un événement sur lequel on peut raisonnablement compter, quoiqu'à la lettre & à la rigueur en bonne Philosophie, il n'y ait aucune Nécessité dans le cas dont il s'agit. Si Dieu, par exemple, a promis que le Monde continuera encore un An,
 c'est

c'est une manière de s'exprimer bien naturelle & qui vient d'abord à la bouche, de dire qu'il est impossible que la fin du Monde arrive cette année. Cependant il n'y a personne assez déraisonnable pour s'imaginer en se servant de cette expression, que Dieu n'a pas au moment qu'il parle le même pouvoir Physique de détruire le Monde, qu'il aura en tout autre tems. Il y a donc un peu de manque de bonne foi dans le procédé de l'Auteur, vers la fin de son Livre, quand, après avoir cité un passage de Mr. Clarke, où se trouve une pareille expression figurée, il en tire cette conclusion : *Mr. le Dr. Clarke*, dit-il, *convient ici fort clairement de la Nécessité que j'ai voulu établir ; car il attribue aux actions de l'Homme les mêmes causes que j'ai assignées ; & il étend aussi loin que moi la nécessité de ces actions, lorsqu'il assûre qu'il n'est pas possible dans cet état, qu'un homme qui est déterminé par ces causes fasse le contraire de ce qu'il fait.* Voici le passage de Mr. Clarke :
„ Un homme, sain de corps & d'esprit,
„ juge qu'il n'est pas raisonnable de se
„ faire du mal ou de se tuer : & n'y a-
„ yant aucune tentation, ni aucune vio-
„ lence extérieure qui l'y porte, il est
„ im-

„ impoſſible qu'il agiſſe contre ce juge-
„ ment : non pas qu'il n'ait le *Pouvoir*
„ *naturel* ou *Phyſique* de le faire ; mais
„ parce qu'il eſt abſurde, pernicieux, &
„ moralement parlant *impoſſible* , ...
„ qu'ayant une connoiſſance parfaite de
„ ce qui le porte à ce qui eſt mauvais,
„ ſa volonté aille ſe déterminer à choiſir
„ d'agir ſottement & contre la Raiſon."
On avoit lieu de croire , que ces mots
(*non pas qu'il n'ait le* POUVOIR NA-
TUREL *de le faire* ,) ſuffiſoient pour
expliquer les précédens ; cependant notre
Auteur eſt aſſez habile pour y trouver
un ſens ridicule auſſi-bien qu'au reſte.
„ *Pour ce qui regarde le* Pouvoir na-
„ turel *ou* Phyſique qu'a l'Homme *d'agir*
„ *d'une manière contraire à ce jugement* ;
„ *ce Pouvoir* , dit-il , *bien loin d'être in-*
„ *compatible avec le Dogme de la* Néceſſité,
„ *en eſt une conſéquence* ; *car ſi l'Homme*
„ *eſt néceſſairement déterminé à agir par*
„ *des cauſes morales* d'une certaine natu-
„ re , & qu'il ne lui ſoit pas poſſible de
„ *faire le contraire* , *il s'enſuivra que lorſ-*
„ *qu'il eſt déterminé par des cauſes morales*
„ *d'une nature oppoſée* , *qu'il ait le Pouvoir*
„ *de faire le contraire.* " C'eſt-à-dire
qu'avoir le Pouvoir Phyſique de faire le

contraire de ce qu'on fait, lorſque les cauſes morales ſont les mêmes, qui eſt viſiblement le ſens des paroles de Mr. *Clarke*, ſignifie ſeulement, que quand ces cauſes morales ſont diamétralement oppoſées, on a un pouvoir Phyſique de faire le contraire de ce qu'on fait.

Après ces remarques préliminaires, je vais examiner les ſix Argumens, par lesquels l'Auteur entreprend de prouver que l'Homme eſt ce qu'il appelle, par une contradiction palpable dans les termes, un *Agent néceſſaire*, & que la Liberté n'eſt qu'une pure chimére.

Son premier Argument eſt: Que *l'Expérience* que le Vulgaire allégue pour prouver la Liberté, ne la prouve pas: Que pluſieurs Philoſophes & Théologiens célèbres, tant anciens que modernes, ont donné des définitions de la Liberté, qui n'excluent point le *Fatum* & la *Néceſſité*: Que quelques-uns des plus zélés Partiſans de la Liberté accordent des choſes dans cette matiére qui détruiſent tous les Argumens qu'on tire de l'Expérience: Que toutes les actions des hommes ſe réduiſent à quatre chefs, la *Perception*, le *Jugement*, la *Volonté*, & *Faire ce qu'on veut*; & que *l'Expérience* ne prouve point qu'aucune

de

de ces actions ſoit libre. Enfin, que non-ſeulement l'Expérience ne prouve pas la Liberté, mais qu'au contraire *l'Expérience nous fait voir que nous ſommes des Agens néceſſaires :* qu'elle *prouve que la Volonté de l'Homme eſt toujours déterminée néceſſairement :* que *nous éprouvons une parfaite néceſſité :* que *ceux qui croyent que la Liberté eſt une vérité fondée ſur l'Expérience, reconnoiſſent* pourtant *que la Volonté ſuit le jugement de l'Entendement ; & que lorsqu'on offre à un homme deux objets, dont l'un paroît meilleur que l'autre, il ne peut pas choiſir le pire.*

1. Je réponds à la premiére partie de cet Argument, qui poſe que *l'Expérience* que le Vulgaire allégue pour prouver la Liberté, n'en eſt pas une preuve : Qu'il eſt de fait, que toutes nos actions nous paroiſſent libres, & cela précisément de la même maniére qu'elles le paroîtroient, en ſuppoſant que nous ſommes véritablement des Agens libres ; & que par conſéquent, quoique cela ne forme pas ſeul une Démonſtration à la rigueur que nous ſommes libres, cependant cela ne laiſſe à ceux qui ſoutiennent la négative qu'une ſimple poſſibilité, que nous ſoyons faits de maniére par l'Auteur de la Nature,

 que

que nous ne saurions nous empêcher de nous tromper sur cet article, dans chaque expérience de toutes les actions que nous faisons. C'est tout comme dans la belle question; savoir *si le Monde existe ou non*. L'Expérience ne le *démontre* pas: il reste toujours cette *simple Possibilité*, que l'Etre suprême peut avoir formé mon esprit de maniére, que je me tromperai toujours nécessairement dans chacune de mes perceptions, comme dans un songe, quoiqu'il n'y ait peut-être aucun Monde matériel, ni aucune autre Créature qui existe que moi. Il reste toujours, dis-je, une simple possibilité que les choses sont ainsi; & néanmoins personne, à moins de vouloir passer pour fou, ne s'avisera de dire que *l'Expérience ne prouve pas l'existence du Monde.*

2. Mais, dit-on, plusieurs *célèbres Philosophes & Théologiens, anciens & modernes, ont donné des définitions de la Liberté qui sont compatibles avec le* Fatum *ou la Nécessité*. Je réponds, sans entrer dans cet examen, que cela ne fait rien à l'affaire: la véritable définition de la Liberté est *le Pouvoir d'agir*; comme je viens de le faire voir, p. 387. Quand l'Auteur montrera que *l'Action*, ou *le Pouvoir d'agir*, peut s'acor-

s'acorder avec *le Fatum* ou *la Nécessité*, on lui donnera gain de cause.

3. Mais, dit-on encore : *Quelques-uns des plus zélés défenseurs de la Liberté, détruisent par leurs* concessions *tous les Argumens que l'on peut tirer de l'Expérience.* Je réponds encore ici, sans entrer dans cet examen, que cela ne fait rien à l'affaire. La question n'est pas de savoir, ce qu'un particulier a, ou n'a pas *accordé*; mais ce qu'il y a de vrai dans le sujet dont il s'agit.

4. Pour ce qui est de ce qu'on avance, que toutes les actions des hommes se réduisent sous les quatre Chefs suivans : la *Perception*, le *Jugement*, la *Volonté*, & de *Faire ce qu'on veut*, & que l'Expérience ne prouve point qu'aucune de ces actions soit libre, je réponds premiérement : Pour ce qui est de *la Perception des idées*, ce n'est pas une *Action*, ce n'est qu'une *Faculté passive*; & sur ce pié-là, tout ce que l'Auteur avance ici pour prouver que c'est une *action nécessaire*, est absurde. Secondement, pour ce qui est du *Jugement des Propositions*, c'est-à-dire, suivant l'explication qu'il en donne: *admettre* comme vrai ce qui paroît *vrai*, & *réjetter* comme faux ce qui paroît *faux*, ce n'est pas

une action non plus, cela est purement passif; & ainsi il y a de l'absurdité à l'appeller une autre action de l'Homme. C'est seulement *sentir* ce que nous sentons & *entendre* ce que nous *entendons*. Il est vrai que l'attention, ou la résolution de fixer nos pensées sur un sujet plutôt que sur un autre, est une action, & par conséquent n'est pas de cette Classe, mais de la quatrième où l'on considére, *Faire ce que nous voulons*; mais *admettre* ce qui paroît *vrai*, ou *rejetter* ce qui paroît *faux*, ne sont pas des actions. En troisième lieu, à l'égard de la *Volonté*, ce terme, comme je l'ai déja remarqué est fort équivoque, & signifie la *derniére perception ou approbation de l'Entendement*, & quelquefois *le premier acte de la Faculté soi-mouvante*. Ce ne peut être que dans le premier sens que cet Auteur dit, que *vouloir* ou *préférer c'est la même chose par rapport au bien & au mal, qu'est juger par rapport au vrai ou au faux. C'est juger qu'une chose, à tout prendre, est meilleure qu'une autre, ou qu'elle n'est pas si mavaise qu'une autre*. Et ce ne peut être que dans le second sens qu'il dit: *Ce Pouvoir qu'a l'Homme de commencer ou de s'abstenir de faire une action, de la continuer ou de la finir, c'est ce qu'on*

appel-

appelle la Volonté ; & l'exercice actuel de ce pouvoir, c'est ce qu'on appelle VOULOIR. Or ces deux choses, quoiqu'exprimées par le même mot, sont pourtant bien différentes, & ne se ressemblent en rien. L'une est entiérement passive, n'appartenant qu'à l'Entendement, & n'entre point dans la question de la Liberté ; l'autre est véritablement active, & par conséquent n'est pas de cette Classe, mais de la quatrième, *Faire ce que nous voulons.* En confondant perpétuellement ces deux choses, l'Auteur amuse & embarrasse son Lecteur : en les distinguant avec soin, l'on verra que les difficultés qu'il propose s'évanouïssent. On propose, par exemple, la question, *si nous sommes libres de vouloir* ou *de ne vouloir pas ?* La véritable réponse est, que dans le premier sens de ce mot, nous ne le *sommes pas* ; & que dans le second, nous le *sommes*. On demande encore, *si nous sommes les maîtres de suspendre notre Volonté, ou non ?* Et c'est une question qui a fort embarrassé le savant & judicieux Mr. Locke. La réponse est la même, que dans le premier sens du mot de *vouloir :* nous n'en *sommes pas les maîtres* ; dans le second nous *le sommes*. Autre question, *si de deux ou de plusieurs objets,*

une action non plus, cela est purer
passif; & ainsi il y a de l'absurdité à
peller une autre action de l'Hon
C'est seulement *sentir* ce que nous sen
& *entendre* ce que nous *entendons.*
vrai que l'attention, ou la résolutio
fixer nos pensées sur un sujet plutôt
sur un autre, est une action, & par
séquent n'est pas de cette Classe,
de la quatrième où l'on considére,
ce que nous voulons; mais *admettre* ce
paroît *vrai*, ou *rejetter* ce qui paroît
ne sont pas des actions. En troisième
à l'égard de la *Volonté*, ce terme, com
je l'ai déja remarqué est fort équivo
& signifie la *dernière perception ou ap*
bation de l'Entendement, & quelqu
le premier acte de la Faculté soi-mouv
Ce ne peut être que dans le premier
que cet Auteur dit, que *vouloir* ou *p*
rer c'est la même chose par rapport au
& au mal, qu'est juger par rapport au
ou au faux. C'est juger qu'une chose,
premiére, est meilleure qu'une autre,
n'est pas si mauvaise
peut être que
dit: *Ce P*
[illegible]
[illegible]

appelle la Volonté; *& l'exercice actuel de ce pouvoir, c'est ce qu'on appelle* VOULOIR. Or ces deux choses, quoiqu'exprimées par le même mot, sont pourtant bien différentes, & ne se ressemblent en rien. L'une est entiérement passive, n'appartenant qu'à l'Entendement, & n'entre point dans la question de la Liberté; l'autre est véritablement active, & par conséquent n'est pas de cette Classe, mais de la quatrième, *Faire ce que nous voulons.* En confondant perpétuellement ces deux choses, l'Auteur amuse & embarrasse son Lecteur: en les distinguant avec soin, l'on verra que les difficultés qu'il propose s'évanouïssent. On propose, par exemple, la question, *si nous sommes libres de vouloir* ou *de ne vouloir pas?* La véritable réponse est, que dans le premier sens de ce mot, nous ne le *sommes pas*; & que dans le second, nous le *sommes*. On demande encore, [illegible] *sommes les maîtres de suspendre n*[illegible]*té, ou n*[illegible] Et c'est une [illegible]ort e[illegible] le savant & [illegible]ock[illegible]ponse est la [illegible] le [illegible]ns du mot [illegible]n'd[illegible]*as les maî*[illegible]*mmes.* Au[illegible]*urs objets,* *nous*

nous sommes libres d'en vouloir un plutôt que l'autre? La Réponse est encore la même: dans le premier sens du mot nous ne sommes pas libres; dans le second nous le sommes. Et il n'importe pas si les objets qu'on propose sont tout-à-fait semblables, ou s'ils sont différens: cela n'apporte aucun changement dans le cas dont il s'agit. Car si l'Entendement les juge semblables, il ne sauroit s'empêcher de les juger tels: s'il les juge différens, il ne sauroit s'empêcher de les juger tels; & néanmoins dans l'un & dans l'autre cas, la *Faculté soi-mouvante* conserve dans tout son entier le Pouvoir Physique, ou la Liberté d'agir à l'égard de l'un ou de l'autre des objets, semblables ou différens. Et cette liberté d'agir, à l'égard d'objets semblables, est une Liberté Morale aussi-bien que Physique. Mais à l'égard d'objets différens, elle est accompagnée de *l'inclination*, que l'on nomme ordinairement, par une figure, *Nécessité Morale:* laquelle inclination tous les Etres raisonnables suivent avec d'autant plus de constance & de régularité qu'ils sont plus raisonnables & plus parfaits; mais qui néanmoins est aussi éloignée d'empiéter le moins du monde sur la Liberté prise à la lettre & Physique,

fique, que l'eſt l'indifférence elle-même dans toute ſa perfection. Voilà, dis-je, la véritable réponſe à toutes ces Queſtions: à moins qu'on ne nie, qu'il y ait dans l'Homme un *Pouvoir de ſe mouvoir ſoi-même*; matiére que nous traiterons bien-tôt en ſon lieu. En quatrième & dernier lieu, à l'égard de ce que cet Ecrivain appelle la *quatrième Action* de l'Homme, quoique dans le fond ce ſoit la ſeule, ſavoir de FAIRE *ce que nous voulons*, ou l'acte de la Faculté ſoi-mouvante; je dis encore, ce que j'ai déja dit ci-deſſus, que puiſque nous trouvons toujours par expérience qu'elle nous paroît libre, c'eſt à-dire, qu'elle nous paroît être véritablement un Pouvoir qui ſe meut de lui-même, tout comme il nous paroîtroit ſi *l'on ſuppoſoit* que nous ſommes actuellement des Agens libres; la *ſimple poſſibilité Phyſique* que nous ſoyons inévitablement trompés ſur cet article par toutes les expériences de chaque action que nous faiſons, ne nous fournit pas une meilleure raiſon de douter de la vérité de notre Liberté, que celle que donne la *ſimple poſſibilité naturelle*, que nous ne nous trompions pendant toute notre vie comme dans un ſonge, en cro-

yant

yant *l'existence du Monde matériel*, pour aller douter de la réalité de cette *existence.*

5. Mais cet Auteur va plus loin : il soutient, non-seulement que l'Expérience ne prouve pas la Liberté, mais que tout au contraire, *les Hommes peuvent se convaincre par l'Expérience qu'ils sont des Agens nécessaires* : que *c'est un fait dont l'Expérience fait foi, que l'Homme est toujours déterminé nécessairement dans l'acte de sa Volonté* : que *nous éprouvons une parfaite nécessité* : que *si nous avons la volonté de faire* quelque action, *nous trouvons que nous faisons nécessairement cette action, à moins que quelqu'obstacle extérieur ne nous empêche* : que *l'Homme est toujours invinciblement déterminé à chaque instant, par les circonstances où il se trouve, & par les* CAUSES *qui le meuvent à faire précisément l'action qu'il fait*, & *à ne pouvoir pas en faire une autre*; & que *ceux qui tiennent que la Liberté est une vérité fondée sur l'Expérience, ne laissent pas de convenir, que la Volonté suit le jugement de l'Entendement, & que quand on offre à un homme deux objets dont l'un lui paroît meilleur que l'autre, il ne peut pas choisir le pire.*

Je

Je répons à tout cela:

1. Que de ce qu'un homme fait *toujours* ce qu'il juge raisonnable, il ne s'ensuit pas que l'Expérience prouve qu'il y a de la *néceſſité* qu'il le faſſe. La *concomitance* ici n'eſt nullement une preuve qu'il y a une *liaiſon Phyſique*. Suppoſons une Liberté parfaite, un Etre raiſonnable fera toujours *invariablement* ce qu'il lui paroîtra raiſonnable qu'il faſſe; & par conſéquent *le faire invariablement* n'eſt rien moins qu'une preuve qu'il n'a pas la liberté, ou le *pouvoir Phyſique de faire autrement*. Voyez ce qui a été dit ci-deſſus p. 378. 379.

2. Je dis que l'Homme ou a en lui-même *une Faculté* ou *un Principe ſoi-mouvant*, c'eſt-à-dire, *un Pouvoir de commencer un mouvement*, ou il ne l'a pas. S'il a ce pouvoir, cette *Subſtance active* où réſide ce principe de mouvement eſt elle-même la ſeule cauſe propre, Phyſique & immédiate du mouvement ou de l'action, & c'eſt-là l'eſſence de la Liberté; car de dire que quoique ce ſoit *extérieur* à l'Agent, eſt le *Moteur* ou la cauſe Phyſique d'un *mouvement de ſoi-même*, c'eſt viſiblement ſe contredire. Et ſi l'on dit que les *Raiſons* & les *Motifs* ſont les cauſes de

de l'Action, cela ne peut être vrai que dans un sens figuré ; car faire des *Raisons* & des *Motifs* la cause *littérale & Physique* du mouvement ou de l'action, c'est supposer que des *notions abstraites* sont des *substances*. Tout de même, si l'on dit *qu'il faut* qu'un Homme *fasse* les actions qu'il *veut*, & qu'il *ne peut pas faire autrement* : il faut encore nécessairement entendre ceci dans uns sens figuré, si par le mot, *veut*, on entend seulement *l'approbation de l'Entendement* ; autrement, si par le mot, *veut*, on entend *l'exercice actuel du Pouvoir de se mouvoir soi-même*, dire *qu'il faut nécessairement* qu'un homme *fasse* les actions qu'il *veut*, ne veut rien dire si ce n'est, qu'il n'est pas possible qu'un homme *ne fasse une chose* dans le tems qu'on suppose qu'il *la fait*.

Mais si au contraire l'Homme n'a pas au dedans de lui ce *principe de commencer un mouvement*, ce n'est plus un Agent, malgré sa *perception* ou son *intelligence*, non plus qu'une Horloge ou une Montre : tous ses mouvemens lui viendront de l'effort efficient de quelque cause extérieure, & les mouvemens de ce dernier de l'efficience de quelque autre cause : & ainsi de suite, jusques à ce qu'en

qu'en remontant on parvienne enfin à un Agent libre en qui se trouve une liberté parfaite : ou autrement il faudroit qu'il y eût une chaîne infinie & éternelle d'effets dépendans sans aucune cause ; ce qui est absurde. Voyez ce qui a été dit ci-dessus p. 375. & 382.

L'Auteur conclud cet Argument, en remarquant que toutes les Actions des Enfans & celles des Bêtes sont reconnues *nécessaires* par les plus grands défenseurs de la Liberté, & là-dessus il demande: Jusques à quel âge les Enfans continuent-ils d'être des Agens *nécessaires*? Et quand commencent-ils à devenir des Agens *libres*? Je réponds que si quelques defenseurs de la Liberté ont pensé cela, ils ont eu grand tort ; les actions des Enfans, & celles de toutes les créatures vivantes, sont toutes *essentiellement libres*. Les mouvemens méchaniques & involontaires de leur corps, comme le battement de coeur & autres pareils, sont à la vérité nécessaires ; mais ce ne sont pas là des actions. Toute action, tout mouvement, qui vient du *Principe qui se meut lui-même*, est *essentiellement libre*. Voici toute la différence qu'il y a: Dans l'Hom-

l'Homme, cette *liberté Physique* est accompagnée du sentiment ou de la conscience qu'il a du bien & du mal Moral, & de-là vient qu'on lui donne le nom de *Liberté par excellence.* Au lieu que dans les Bêtes, la *liberté Physique*, ou le *pouvoir de se mouvoir soi-même*, est absolument sans le sentiment ou la conscience, ou la capacité de juger du bien & du mal Moral; & on l'appelle *spontanéité* ou *instinct.* Et dans les Enfans, il y a toujours la même *Liberté Physique* dès le commencement; & à proportion qu'ils avancent en âge & en capacité de juger, ils deviennent graduellement, non pas plus *libres*, mais plus *moraux*.

Son second Argument pour prouver que l'Homme est *un Agent nécessaire*, est *que toutes ses actions ont un commencement; car tout ce qui a un commencement doit avoir une cause, & toute cause est une cause nécessaire.* Et plus bas: *Si quelque action peut être faite sans cause, il n'y aura point de relation nécessaire entre les causes & les effets; & par conséquent nous ne serions pas nécessairement déterminés dans quelque cas que ce puisse être.* Le sophisme de cet Argument est dans les termes de *cause* *nécef-*

néceſſaire : il eſt vrai, que *tout ce qui a un commencement doit avoir une cauſe :* il eſt vrai, que *toute cauſe eſt une cauſe néceſſaire*, c'eſt-à-dire, que toute cauſe complete & efficiente, quand on ſuppoſe qu'elle opére, *produit néceſſairement* l'effet dont elle eſt alors la cauſe efficiente complete ; mais tout ce que cela veut dire, c'eſt *qu'il faut bien* qu'une choſe *ſoit*, quand on ſuppoſe qu'elle eſt, ce qui ne fait rien du tout à la Queſtion de la Liberté & de la Néceſſité. Car le *Pouvoir libre de ſe mouvoir ſoi-même*, quand on *ſuppoſe qu'il agit*, ne peut pas ne pas *produire le mouvement ou l'action*, dont il eſt alors la cauſe efficiente immédiate. Si je ne me trompe donc, cet Argument dans l'intention & le ſens véritable de l'Auteur, eſt entiérement fondé ſur la ſuppoſition, qu'il n'y a, ni ne peut y avoir dans la Nature, ce qu'on appelle un *Pouvoir de ſe mouvoir ſoi-même*. Car autrement que veut-on dire, quand on ſoutient, que, ſi les actions de l'Homme ne ſont pas néceſſaires, (c'eſt-à-dire, ſi elles ne ſont pas cauſées d'une *maniére Phyſique* & efficiente par le *choc méchanique de la Matiére*, ce qui en fait de pures paſſions

&

& non pas des actions : ou par *des raisons & des motifs*, ce qui érige les raisons & les motifs en Agens Physiques ou Substances;) en ce cas-là, " une chose peut
" avoir un commencement qui n'a point
" de cause & le Néant peut produire
" quelque chose? Et quand on nous
" dit, que, si quelque action peut être
" faite *sans cause*, il n'y a point de re-
" lation nécessaire entre les causes & les
" effets, & que par conséquent nous
" ne serions pas nécessairement détermi-
" nés dans quelque cas que ce puisse ê-
" tre, & que, dans les choses les plus
" indifférentes, nos choix n'auroient *point*
" *de causes*, & que s'il pouvoit y avoir quel-
" que choix qui n'eût *point de cause*; tous
" nos choix pourroient être faits *sans*
" *cause*, & nous ne serions pas nécessai-
" rement déterminés par la plus grande
" évidence à donner notre consentement
" à la Vérité, " N'est-ce pas là supposer
qu'il n'y a point de *Pouvoir qui se meuve de lui-même*; & que si chaque action & chaque choix n'est pas déterminé aussi nécessairement par quelque chose sur laquelle la personne n'a aucun pouvoir, que l'est notre *consentement à la Vérité* (qui
n'est

n'est assûrement pas une *action* ni un *choix*) par l'évidence qu'on sent ; en ce cas-là une *action* est faite absolument *sans aucune cause*, & *le Néant peut produire quelque chose* ? Qu'est-ce que tout cela, dis-je, que supposer, au lieu de prouver, qu'il n'y a, ni ne peut y avoir de *Pouvoir actif* ou *qui se meut de lui-même*, je ne dis pas seulement dans l'Homme ; mais dans quelqu'autre Etre que ce soit, non pas même en Dieu? Car l'Argument est universel, & la conclusion est universelle: *La Liberté ou le Pouvoir d'agir* ou *de n'agir pas*, *de faire une chose ou une autre dans la vûe des mêmes causes*, *est une impossibilité*. A présent donc que nous voyons l'Argument dans tout son jour, je répons, quoique je sois en droit d'opposer supposition à supposition, & de dire simplement qu'un *Pouvoir actif ou qui se meut de lui-même n'est pas impossible*, quand on dit simplement qu'il l'est, je veux pourtant bien répondre, que s'il n'y a point dans la Nature de *Pouvoir qui se meuve de lui-même*, ou de *Pouvoir actif*, ou de *Principe de commencement de mouvement*, en quoi consiste l'essence de la Liberté, il y aura donc dans les mouvemens de l'Univers,

nivers, une progreſſion infinie d'effets dépendans ſans aucune cauſe; une progreſſion infinie de *communications paſſives*, ſans *aucun Agent*, ſans quoi que ce ſoit d'actif dans la Nature; ce qui eſt une contradiction manifeſte, à moins que le mouvement ne puiſſe exiſter néceſſairement; ce qui eſt impoſſible, comme je l'ai fait voir ci-deſſus, p. 378, & 379.

Je ne ſaurois m'empêcher de remarquer ici en paſſant une choſe aſſez plaiſante, c'eſt que dans le dernier paſſage de cet Auteur que je viens de citer, on traite la Liberté non-ſeulement *d'impoſſibilité*, mais d'ATHEISME; & qu'on prétend que, " la Liberté ne peut être établie & „ fondée que ſur les Principes abſurdes „ de l'Athéiſme d'Epicure. " Mr. Leibnitz a fait le même compliment, dans ſa Diſpute avec Mr. Clarke, *IV. Ecrit* §. 18. & *V. Ecrit* §. 70. Comme ſi ſuppoſer, comme fait Epicure, que des *Atomes inanimés* ſont mus par *le Hazard*, c'eſt-à-dire, par *des cauſes qu'il ne connoît pas*, étoit la même choſe, qu'attribuer à Dieu ou aux hommes, comme nous le faiſons, un *Principe*, *ou un Pouvoir d'agir ou de commencer le mouvement*.

Le

Le troisième Argument de l'Auteur contre la Liberté est, que la Liberté ne seroit pas une *perfection*, mais une *imperfection* ; & que c'est un avantage & une perfection que d'être un *Agent nécessaire*. Et il s'étend beaucoup sur cet Argument.

Il dit que les hommes seroient des *Agens sans raison*, s'ils avoient le pouvoir de juger autrement que suivant l'évidence qui les frappe ; & qu'il *n'y a rien de plus déraisonnable & de plus absurde, que d'être capable de refuser d'admettre comme vrai ce qui nous paroît évidemment vrai, & de recevoir comme vrai ce qui nous paroît évidemment faux*. Cela est juste. Mais cet Argument porte sur une définition ridicule de la Liberté ; comme si le pouvoir d'agir comme on veut, emportoit celui *d'entendre* aussi comme on veut.

Il suppose, que le *Pouvoir*, (*le Pouvoir Physique*) *de choisir le mal comme mal*, emporte *l'indifférence au bien & au mal* ; *l'indifférence à ce qui cause du plaisir ou de la douleur* ; enfin *l'indifférence pour toute sorte d'objets*, & *qu'on ne seroit touché par aucun motif*. C'est supposer que l'on a une *inclination égale* pour tout ce qui est possible naturellement.

Pour prouver que la Liberté seroit une imperfection, il dit que c'en est une que d'être *capable de choisir d'être malheureux.* Par la même raison, *l'existence* ou *la vie*, est une imperfection dans tous les Etres, hormis Dieu seul, parce qu'elle les assujettit à la possibilité de souffrir *la douleur* & *la peine*. La Vertu-même & la bonté morales seront, par la même raison, des imperfections ; parce qu'elles renferment essentiellement le Pouvoir Physique de faire le mal. Et dans la nature Divine elle-même, il y auroit de la contradiction de supposer de la Perfection morale ; si Dieu étoit sujet à la *Nécessité Physique* de *faire tout le bien qu'il fait*, comme il l'est à celle *d'être présent par-tout* & de *savoir tout*.

Sa raison pour prouver, que *le Pouvoir de vouloir ou de choisir dans le même tems une chose de deux ou d'un plus grand nombre qui sont indifférentes ou semblables, ne seroit pas une perfection*, est que si les choses étoient *réellement indifférentes* ou semblables, ce ne seroit aucun avantage que de choisir. Mr. Leibniz s'est servi de la même raison pour prouver qu'il est impossible que Dieu ait jamais créé deux portions de matiére *parfaitement sembla-*

bles; parce qu'en quelque ſituation qu'il les mît, il n'y auroit aucun avantage à ne les pas tranſpoſer.

Il ſoutient que cette *faculté arbitraire & indépendante expoſeroit l'Homme à faire plus de mauvais choix* & *à plus de fautes, que celui qui ſeroit un Agent néceſſaire, déterminé dans ſon choix*. C'eſt-à-dire, que le *Pouvoir de choiſir* expoſe l'Homme à faire plus de *mauvais choix*, que s'il n'avoit pas le pouvoir de choiſir; & cela eſt indubitable. Mais, ſi c'eſt une imperfection que le Pouvoir de choiſir, la vie & l'activité, qui renferment eſſentiellement le Pouvoir de choiſir, ſont donc auſſi des imperfections; & une pierre eſt une créature plus parfaite que l'Homme.

Il demande, en parlant de la perfection de Dieu; *Une choſe peut-elle être parfaite?* C'eſt-à-dire, que ſi Dieu a *néceſſairement une liberté parfaite*, à cauſe de cette néceſſité, il ne peut point avoir de liberté du tout.

N'eſt-ce pas, continue-t-il, *une perfection en Dieu, de connoître néceſſairement toute vérité*, & *d'être néceſſairement heureux*? Oui, répons-je, parce que la connoiſſance & le bonheur ne ſont pas des *actions*.

N'est-ce pas encore, continue-t-il, *une perfection en lui de vouloir & de faire toujours ce qui est le meilleur?* Je répons qu'oui; mais non pas de le faire par une Nécessite Physique, parce que ce n'est pas là une perfection, mais une contradiction dans les termes. Tout ce qui est Nécessité Physique, n'est pas une action, soit en Dieu, soit en tout autre Etre.

Il cite, avec une grande satisfaction, certaines expressions qui sont échapées à des Ecrivains d'un savoir & d'un mérite fort distingués, comme celle-ci: Que toutes choses sont de leur nature *indifférentes*, & ne *deviennent bonnes, que parce que Dieu le veut*: que *la Perfection infinie exclut la succession de pensées en Dieu*: que *l'essence de Dieu est une seule pensée parfaite*: & que *quoique ses actes passagers se fassent dans la succession du tems, cependant les immanens, comme sa connoissance & ses decrets, ne sont qu'une même chose avec son essence*; & que *si l'on suppose les actes immanens de Dieu libres, il n'est pas facile de concevoir comment ils peuvent être une seule & même chose avec son essence divine, à laquelle l'existence nécessaire appartient très-certainement.* Et que, *si les actes immanens*

mens de Dieu sont nécessaires, il faut que les passagers le soient aussi, puisqu'ils sont des effets certains de ses actes immanens; & qu'ainsi, *il y aura un enchaînement de* Nécessité *& de* Fatum *dans le cours de toutes choses, & qu'alors Dieu lui-même ne sera plus un Etre libre.* Ces citations & les autres de même espèce, ne font rien du tout à l'affaire; car elles ne prouvent rien, & montrent seulement les pernicieux effets du Jargon de l'Ecole, qui a souvent surpris jusqu'à des Savans du premier ordre & de très-honnêtes gens, en s'imaginant que des termes qui ne signifient rien portent dans l'esprit plus de connoissance, que ne font des sons qui ne sont point articulés.

Il allégue pour raison, que les Saints *cessent* dans le Ciel *d'avoir la liberté*, & que *les Anges sont plus parfaits que les Hommes; parce qu'ils sont nécessairement déterminés à bien juger par rapport au vrai & au faux, & à bien choisir par rapport au bien & au mal.* Je réponds à cela, que la perfection de leur nature ne fait pas que les Saints, les Anges, ni Dieu lui-même, ayent moins de liberté: parce qu'il n'y a aucune liaison entre le Pou-

voir Physique d'agir, & la perfection du jugement, qui n'est pas action. L'Auteur confond perpétuellement ces deux choses. Dieu juge infailliblement des choses, & approuve ce qui est bon, par une Nécessité Physique de sa nature : dans laquelle Nécessité Physique, toute idée d'action est nécessairement exclue ; mais faire le bien, vient d'un Principe actif, dans lequel est renfermée essentiellement l'idée de liberté. Il ne sert de rien de dire, que, dans un Etre parfait, faire le bien est toujours un accompagnement ou une suite de bien juger, à moins qu'on ne puisse montrer que c'est une conséquence comme la liaison Physique qui est entre la cause & l'effet ; ce qui n'est pas, & ne sauroit être, comme je l'ai montré ci-dessus, (p. 380.) par la nature même de la chose, & par l'exemple d'une Promesse faite par l'Etre parfait, qui est toujours suivie de l'accomplissement, & qui néanmoins, n'étant qu'une abstraction, ne peut pas être elle-même la cause Physique ou efficiente immédiate de l'action. On seroit aussi bien fondé à attribuer aux *causes finales*, que tout le monde sait qui ne sont que des *considérations abstraites*,

une *efficace* propre & *Physique*, que de l'attribuer comme fait cet Auteur aux *causes morales*, aux *raisons*, aux *argumens*, au *jugement*, & à d'autres pareilles choses.

Tout ce qui suit sur cet Article, n'est qu'une répétition des mêmes chiméres : Que l'Homme séroit plus *parfait* qu'il ne l'est, s'il n'avoit *que des facultés passives & perceptives*, sans aucun *pouvoir actif propre* : Que si l'Homme n'étoit pas un Agent nécessaire, toutes sortes de *propositions & d'objets* lui seroient INDIFFERENS ; il *n'y auroit point d'évidence qui pût le convaincre ; tous les raisonnemens du monde ne serviroient de rien ; il pourroit rejetter ce qui lui paroît vrai, & approuver ce qui lui paroît absurde* ; & tous ses *mouvemens dépendroient du hazard* ; enfin, que si les actions des hommes n'étoient pas *nécessaires*, il s'ensuivroit qu'il *n'y auroit point de cause de choix* ; *qu'il y auroit* donc *des choix sans cause* ; que *tous nos choix pourroient n'en avoir point* ; & que *nous ne serions pas nécessairement déterminés par la plus grande évidence à donner notre consentement à la vérité, &c.* Voici d'étranges propositions, qui supposent toutes pour uniques fondemens, qu'il n'y a

point de milieu entre la *Néceſſité* & l'*indifférence abſolue* ; que la *Perception de la vérité* eſt autant une *action*, que de *faire le bien* ; & qu'il faut que la *néceſſité* ou le *Néant* ſoit la *cauſe efficiente* de tout *choix* & de toute *action* ; & autres pareilles maximes ; comme s'il étoit impoſſible, qu'il y eût dans l'Homme ou dans quelqu'autre Etre dans toute l'étendue de la Nature, un Pouvoir, ou un Principe de commencer le mouvement. Voyez ce qui a déja été dit ſur cette matiére, p. 407, & 408.

Son quatrième Argument contre la Liberté, c'eſt qu'elle eſt incompatible avec la *Preſcience de Dieu*. Car " ſi Dieu con„ noît par avance l'exiſtence de quelque „ choſe, entant qu'elle dépend de ſes pro„ pres cauſes, cette exiſtence n'eſt pas „ moins néceſſaire, que ſi elle étoit l'ef„ fet de ſon decret ; parce qu'il implique „ autant contradiction, que les cauſes „ ne produiſent pas leurs effets, qu'il „ l'implique, qu'un événement que Dieu „ a decreté, n'arrive pas ". Le ſophiſme de cet Argument vient uniquement de la pauvreté, ou du défaut de la Langue ; où le terme de *Preſcience* eſt employé pour

pour signifier deux attributs ou perfections de la nature divine, qui, quoiqu'ils passent communément sous le même nom, sont pourtant dans le fond très-distincts, & aussi différens l'un de l'autre qu'aucuns attributs que l'on connoisse. Cela paroîtra si l'on considére, que le seul moyen que nous avons de nous former des idées justes des perfections divines, est l'analogie; en étendant à l'infini dans notre esprit chaque sorte de perfection, que nous remarquons dans les Etres finis & intelligens dont nous avons connoissance. Une de ces perfections, est *la Connoissance*, qui, dans les hommes, signifie trois sortes de choses. Un homme, qui n'a jamais été en France, sait qu'il y a une Ville de Paris: & alors le terme de *savoir* ou de *connoître*, signifie simplement une forte persuasion, fondée sur une évidence qui ne laisse aucun lieu de douter. Un homme sait que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits: alors le terme de *savoir*, signifie *science*, ou la perception d'une vérité, qui est nécessaire par sa propre nature. Un homme sait qu'une personne fort avare, dont il connoît à fond l'humeur, acceptera infailliblement une pro-

propofition où il y a beaucoup à gagner, quand on la lui fera ; ici le terme de *favoir* veut dire fimplement *juger bien*. Appliquons tout ceci. La premiére des trois efpèces de *connoiffance*, dont nous venons de parler, ne peut jamais avoir lieu en Dieu, en aucun cas, ni en aucun degré ; parce qu'elle renferme effenticllement, dans fon idée même, *une préfence limitée & finie.* Mais pour la feconde, qui eft la *connoiffance*, la *fcience*, ou la *perception* des vérités néceffaires, elle eft en Dieu, & y eft d'autant plus étendue & plus parfaite qu'en l'Homme, que fa nature infinie eft plus parfaite que la nôtre finie ou bornée. La troifième, qui eft de *bien juger des vérités* qui ne dépendent pas de caufes néceffaires, mais libres, eft en Dieu ; & y eft d'autant plus étendue & plus infaillible que dans l'Homme, que la nature divine & l'Entendement divin, font au-deffus des nôtres. Cependant en Dieu, l'une & l'autre de ces perfections, quoiqu'infinies en degrés, font pourtant auffi véritablement différentes l'une de l'autre, que le font *notre connoiffance bornée des vérités néceffaires* & *notre jugement faillible des vérités contingentes*. Et le *jugement infaillible*

sible de Dieu touchant les vérités contingentes, ne change pas plus la nature des choses, & ne les rend pas plus nécessaires, que *notre jugement* d'une *vérité contingente*, quand il est juste, ne la fait cesser d'être *contingente*; ou, que notre connoissance d'une vérité présente, ne devient la cause que cette chose est ou *vraïe*, ou *présente*. Voici donc en quoi consiste le sophisme de l'Argument de notre Auteur. Parce que, de ce que Dieu connoît par avance l'existence des choses qui dépendent d'une enchaînure de causes nécessaires, ce qu'on appelle sa *Prescience*, il s'ensuit que l'existence de ces choses est nécessaire, parce qu'il implique contradiction, que des causes nécessaires ne produisent pas leurs effets: par conséquent aussi, de ce que Dieu *juge infailliblement* des choses à venir qui ne dépendent pas de causes nécessaires, mais de causes libres, & qu'on donne communément à cet attribut le même nom de *Prescience*, quoique entiérement différent de l'autre, il conclut contre la supposition, que ces choses, aussi-bien que les autres, dépendent de causes non libres, mais nécessaires. Je dis contre la supposition: car dans l'Argu-

ment qu'on tire de la *Prescience divine* contre la Liberté, il ne faut pas commencer par supposer que les choses sont *nécessaires par leur propre nature*; mais il faut prouver, de ce que Dieu a le pouvoir de *juger infailliblement* des événemens libres, que les choses qu'on suppose libres, deviennent par-là nécessaires, par des conséquences auxquelles il n'y ait rien à repliquer. Et c'est ce qu'on ne prouvera jamais. Car c'est vouloir prouver, qu'une action qu'on suppose libre dans cet instant, est pourtant nécessaire dans le même instant; parce que dans tout le tems qui a précédé celui où elle existe, soit qu'elle soit *préconnue* ou qu'elle ne le soit pas, elle étoit toujours *future*, comme la supposition qu'elle se fait à présent librement, l'emporte assez, sans qu'il soit besoin d'y ajouter autre chose. C'est ce que j'ai expliqué fort au long dans mon *Discours* sur l'*Existence & les Attributs de Dieu*. I. Partie, p. 196, de la IV. Edit.

Le cinquième Argument est: " Que
„ si l'Homme n'étoit pas un Agent né-
„ cessaire, déterminé par la douleur &
„ par le plaisir, ce seroit en vain que
„ dans

„ dans la Societé on proposeroit ces pei-
„ nes & ces récompenses. Les peines se-
„ roient inutiles, si les hommes n'é-
„ toient pas des Agens nécessaires, &
„ s'il n'étoient pas déterminés par le plai-
„ sir. Car si les hommes étoient libres,
„ ou dans un état d'indifférence par rap-
„ port au plaisir & à la douleur, la dou-
„ leur ne seroit pas un motif pour les
„ engager à observer les Loix." Ce raisonnement suppose, que ce qui a en soi le *Pouvoir de se mouvoir soi-même, ou d'agir*, ne peut pas avoir aucun égard aux raisons & aux motifs d'agir : & que *l'indifférence* à l'égard du *Pouvoir*, c'est-à-dire, du *Pouvoir Physique égal d'agir* ou de *n'agir pas*; & *l'indifférence* à l'égard de *l'inclination*, c'est-à-dire, *d'approuver également* un objet ou son contraire, ne sont qu'une même chose ; ce qui est de la derniére absurdité.

Enfin, le sixième & dernier Argument est : Que si l'Homme n'étoit pas un Agent nécessaire, déterminé par la douleur & par le plaisir, il n'auroit aucune idée du *Bien moral* ou de la *Vertu*, ni aucun motif pour s'y attacher ; s'il étoit dans un état d'indifférence, *à l'égard*

du plaisir & de la douleur, il n'auroit aucune règle pour se conduire, & il lui pourroit arriver de ne juger, de ne vouloir, & de n'agir jamais bien. Cet Argument n'est que pour grossir le nombre; car c'est précisément la même chose que le précédent.

Le reste du Livre est employé à répondre aux objections, dont la principale est, que les *peines* seroient *inutiles* & *injustes*, si les hommes n'étoient pas des *Agens libres*. La réponse qu'on y fait, est, Que les *peines*, ou la *crainte des peines*, font le même effet sur des Agens intelligens nécessaires, pour déterminer leurs actions au bien public que des *poids* sur une *Horloge*, pour la faire aller bien. Mais quelque grands que puissent être quelquefois les *avantages* réels imaginaires, que retire la Politique des *grandes injustices* qu'elle fait à des innocens, tels que doivent être nécessairement des Agens nécessaires, il est toujours certain que ce Systême n'admet ni *justice* ni *injustice*, ni *tort* ni *droit* à l'égard des particuliers; puisque les punitions ne s'y infligent que par des raisons de Politique, & qu'on n'y a aucun égard à ce qu'a mérité l'action;
car

car elle ne peut rien mériter dès qu'on la suppose nécessaire. Et quoique les hommes, foibles & impuissans comme ils sont, puissent quelquefois se croire réduits à la nécessité de faire à des particuliers, quand il n'y a point d'autre moyen de sauver l'Etat, des choses qu'on ne sauroit s'empêcher de trouver *dures* & *rigoureuses*, nous sommes bien sûrs que Dieu, qui est tout-puissant, ne peut jamais se trouver réduit à une pareille extrémité, pour soutenir son Gouvernement. De sorte que, s'il n'y a point d'*Agens libres*, & par conséquent point de *mérite* ou de *démérite personnels*, Dieu ne peut pas punir ni récompenser aucune créature : il est impossible du moins qu'il inflige des punitions ; car il y auroit toujours nécessairement de l'injustice dans ce procédé. Ainsi l'opinion de cet Auteur sappe entièrement tous les fondemens de la Religion.

Mais parce qu'il ne sert de rien de répondre à des objections, qu'on fait soi-même, quand même l'Auteur auroit toute la capacité qu'il faut pour cela : je vais lui en former une courte de l'assemblage de tout ce qui a été dit ci-dessus ; & s'il y peut répondre clairement & distinctement,

ment, en homme qui cherche sincérement la Vérité, sans employer de termes ambigus, équivoques, ou vagues; peut-être que la matiére pourra meriter qu'on la considére de nouveau.

Ou l'Homme a au dedans de lui un *Principe d'action*, proprement dit, c'est-à-dire, une *Faculté soi-mouvante*, un *Principe* ou *Pouvoir de commencer le mouvement*, ou il n'en a pas.

S'il a ce Principe au dedans de lui c'est un Agent libre, & non pas un Agent nécessaire. Car tout Agent nécessaire est mu nécessairement par quelqu'autre chose; & alors c'est-ce qui le meut, qui est la véritable & la seule cause de l'action, & non pas la chose qui est mue. C'est une contradiction dans les termes que de dire, qu'une chose extérieure qui opére sur un Agent, produit *efficiemment* & *nécessairement* le *mouvement de soi-même* dans cet Agent.

Si l'Homme n'a pas au dedans de lui ce *Principe* ou *Pouvoir de se mouvoir soi-même*, chaque mouvement & chaque action de l'Homme est produite, à la rigueur & proprement parlant, par *l'efficience* de quelque cause externe; & il faudra que

cette

cette cause soit, ou ce que nous appellons communément le *Motif*, ou la *Raison* qui fait faire l'action, ou quelque *Matiére subtile* qui échappe à nos sens, ou quelqu'autre *Etre*, ou quelqu'autre *Substance* qui fait impression sur lui.

Si ce sont les *Raisons* ou les *Motifs* qu'on a en vûe, qui sont la *cause immédiate* & *efficiente* de l'action, il faudra que des *notions abstraites*, telles que sont toutes sortes de *raisons* & de *motifs*, ayent une *substance réelle*, c'est à-dire, soient elles-mêmes des *substances*, ou que ce qui n'a pas soi-même de *substance*, puisse mettre le corps en mouvement ; & l'un & l'autre sont manifestement absurdes.

Si l'on dit que c'est une *Matiére subtile* insensible, ou quelqu'autre *Etre* ou *Substance* que ce soit, qui fait continuellement impression sur l'Homme, qui est la *cause immédiate* & *efficiente* de ses actions : il faut que le mouvement de cette *Matiére subtile* ou de cette *Substance*, soit causé par quelquautre Substance, & celui de celle-ci par quelqu'autre encore, jusquà ce qu'enfin on parvienne à un *Agent libre* : & en ce cas-là la *Liberté* est une chose possible, & alors peut-être que l'Homme l'aura ; & s'il est possible qu'il l'ait, *l'Expérience* nous

nous convaincra qu'il est *probable*, & même qu'il est *certain* qu'il l'a.

Si nous ne parvenons jamais à une *Cause libre*, il faut donc qu'il y ait une progression infinie de mouvemens sans Moteur, d'effets sans Cause, de sujets d'action sans Agent : contradiction manifeste; ou bien, il faudra dire que le mouvement existe nécessairement par lui-même.

Si le mouvement existe nécessairement par lui-même, il faut absolument que ce soit avec une détermination *de tous côtés*, ou *d'un seul côté déterminé* : si la *détermination* est *de tous côtés*, ce n'est pas un mouvement; si elle n'est que *d'un certain côté*, cette détermination est, ou nécessaire, & par conséquent, *toute autre détermination est impossible* : ce qui est contraire à l'Expérience : où il faut qu'il y ait une *raison particulière* de cette détermination, & ainsi de suite, à l'infini; ce qui aboutit à la même absurdité, d'effets qui existeroient sans aucune cause.

Je ne saurois finir, sans conjurer l'Auteur de considérer bien sérieusement en lui-même, ce que c'est qu'il travaille à établir. Car quand on supposeroit, qu'il est

eſt poſſible de former une *Machine de Gouvernement* & de l'entretenir entre des *Agens néceſſaires*, par des *poids* & des *reſſorts*, des *récompenſes & des peines*, comme des *Horloges* & des *Montres*, en ſuppoſant qu'elles ſentent ce qu'on leur fait, peuvent être récompenſées & punies; dans le fond pourtant, & dans la réalité de la choſe, en ſuivant cette ſuppoſition, il n'y auroit rien *en ſoi de bon* ou *de méchant*, rien de *perſonnellement juſte* ou *injuſte*, *point de conduite de créatures raiſonnables*, en aucune maniére *agréable* ou *desagréable à Dieu*. Conſidérez bien la conſéquence de ceci. Il n'y a pas d'autre moyen de venir à bout de la Superſtition & de la Bigotterie, deux choſes fort machinales & en même tems fort pernicieuſes au Genre humain, que celui de perſuader aux hommes de ſe regarder comme des créatures raiſonnables, & d'imprimer dans leurs eſprits des idées raiſonnables de la Religion. Or ſans une différence morale entre les choſes, point de Religion; & où prendre *cette* différence morale entre les choſes, ſi l'on n'admet point d'action? Et comment peut-il y avoir action, où il n'y a pas de liberté?

C'eſt

C'eſt aſſûrement une louable & une excellente diſpoſition, en quelqu'endroit qu'elle ſe trouve, que de rechercher la Vérité librement & d'une maniére détachée de toute prévention : une diſpoſition que chacun doit travailler à exciter en ſoi-même, & qu'il doit cultiver & louer dans les autres : c'eſt la grande baſe de toutes les *connoiſſances* utiles, de la véritable *Vertu*, & de la *Religion* ſincère. Mais quand, en étudiant la nature des choſes, on s'apperçoit que cette recherche conduit à des opinions, qui, ſi elles ſe trouvoient véritables, renverſeroient manifeſtement l'eſſence même du Bien & du Mal ; le moins qu'une perſonne raiſonnable doive à Dieu ; à la Vertu, à la dignité d'une nature raiſonnable, en ce cas là, eſt de ſe tenir bien ſur ſes gardes, de ſe *défier* de lui-même, & de craindre de ſe laiſſer entraîner par quelque préjugé, de ſe laiſſer éblouïr par quelques fauſſes raiſons ; & d'appréhender de ſe laiſſer ſurprendre par quelque inclination déréglée. Dans des matiéres de cette nature, une trop grande aſſûrance, quand même dans ce moment-là il prendroit

droit ſes raiſons pour des Démonſtrations, & ſentir de la joye de les trouver fortes, & prendre plaiſir à les faire valoir, ſont des choſes dont un honnête homme n'eſt pas capable : il ſeroit affligé de trouver ſes raiſons ſi fortes qu'on n'y pût pas répondre : un triomphe dans une cauſe ſi mortifiante, lui cauſeroit un chagrin mortel ; & rien ne lui cauſeroit tant de joye que de trouver que ſes raiſonnemens bien & duement examinés ne prouvent point du tout une ſi triſte concluſion.

Je n'ai plus qu'une choſe à repréſenter à cet Auteur, c'eſt que tous ceux qui aiment ſincérement la Vérité & la Liberté, l'examen libre & dégagé de toute prévention, ſont indiſpenſablement obligés par leur raiſon & par leur conſcience, de faire uſage de cette Liberté que nous eſtimons tant & dont nous nous félicitons ſi fort, d'une maniére qui ne donne pas occaſion aux *ſuperſtitieux*, & à *ceux qui aiment les ténèbres*, de tâcher de leur ôter cette Liberté qu'ils ont de rechercher la Vérité, d'où dépendent abſolument toutes les connoiſſances utiles & toute la vraye Religion.

F I N.

